L'AGRICULTURE ET LES TROIS FONCTIONS 'INDO-EUROPÉENNES'*

Mohamed GASMI

à Nadia, Milouda,
Zohra et Bernadette

Les pages qui suivent sont, d'une certaine façon, sur les guillemets que j'ai mis, dans le titre, à 'indo-européennes'. D'abord elles devaient conclure l'article à paraître, sur cette même e-page, sur le rituel et la fécondité. Elles se sont, ensuite, encombrées de choses que j'ai rencontrées (sans les avoir cherchées, dois-je ajouter !). Ceci qui les a fait sortir du sujet dudit article. Je les donne à lire, donc, à part.

I- Notes préliminaires :

A) Commençons par les dieux ! Mais avant les dieux, donnons quelques 'dates' ! Juste pour tracer le cadre du propos que l'on tiendra ici :

« In the current state of research, six more or less well-attested centers of origin for the Neolithic agricultural revolution are generally cited. Four of them were largely expanding centers. The latter […] are:

1. *Near Eastern center*, which was formed in Syria-Palestine, and perhaps more broadly in

* Pour citer cet article : Gasmi, Mohamed, « L'agriculture et les trois fonctions 'indo-européennes' », mis en ligne sur *Academia.edu* le 26-06-2020, pp. 1-63. (Le présent article et les trois qui, j'espère, suivront, ont été rédigés, pour l'essentiel, il y a trois années, un peu plus si je ne me trompe ! La paresse, mais surtout une baisse, puis une perte de la vue, m'ont empêché d'en assurer le 'travail de finition'. A présent que j'ai un œil qui va mieux, je m'empresse de donner celui-ci à lire - empressement fort ralenti, précision que j'ajoute au moment de mettre en ligne, et par le 'travail de finition' du présent article et par quelques vérifications entreprises afin de m'assurer que mes conjectures ne heurtent aucune solide information sur la Mésopotamie. Lors de la rédaction du présent article, le dernier de la liste, je voyais, si je puis dire, venir ladite perte et, par endroits, j'ai fait au plus vite. Ce que le lecteur voudra bien pardonner. On peut, bien entendu, me répondre que puisque j'ai un œil qui va mieux, j'aurais pu reprendre les passages concernés. La cécité s'est éloignée. La paresse rode encore. Tout près ! On voudra bien aussi pardonner, et corriger, les fautes de frappe et autres que l'on ne manquera pas de relever.)

the whole of the Fertile Crescent, between 10,000 and 9,000 years before the present

2. *Central American center*, which was established in southern Mexico between 9,000 and 4,000 years before the present

3. *Chinese center*, which was first constructed in northern China 8,500 years ago on the loess terraces of the middle Yellow River, then was completed by expanding toward the northeast and southeast between 8,000 and 6,000 before the present

4. *New Guinean center*, which perhaps had emerged in the center of Papua-New Guinea some 10,000 years ago » (1).

Les deux centres qui restent, le sud-américain et le nord-américain, sont de date relativement récente. Ils sont aussi trop éloignés des Indo-Européens. Eloignement qui ne concerne, bien entendu, ni le centre proche-oriental, ni le chinois. Cependant, plutôt qu'à l'ouest, celui-ci s'est, on vient de le voir, répandu à l'est. On peut ainsi, avec quelque vraisemblance, dire que si les Indo-Européens ont connu l'agriculture, c'est par expansion, quelle qu'en ait été la forme, du centre proche-oriental. Quand une technique se diffuse, son vocabulaire aussi le fait, de même que l' 'idéologie' qu'elle véhicule ou qui l'accompagne. On s'intéressera surtout à l'idéologie (à ce que l'on appellera, désormais, ainsi, sans guillemets, les guillemets faisant allusion à tout ce qui milite contre l'emploi de ce terme, surtout pour des temps aussi lointains !), à l'idéologie de l'agriculture donc, et en Mésopotamie - région qui sera l'exclusif sujet de l'exposé qui va suivre. Puisque c'est celle - je parle de l'idéologie et c'est l'hypothèse que l'on essayera de développer - des trois fonctions.

Sur cette première hypothèse, il y en a une seconde qui vient après, et pour donner un 'avant-goût' de ce que ces pages essaient de développer, on peut commencer par dire que les dieux ont été rois avant les hommes. Du moins est-il possible de comprendre ainsi l'idée mésopotamienne selon laquelle la royauté est descendue du ciel. La royauté semble, en effet, être un trait essentiel des dieux (mésopotamiens), des « grands dieux » en particulier (2). Ceci à tel point que l'on peut se demander si donner le titre de roi à un homme n'est pas une façon (mais, en Mésopotamie et contrairement à l'Egypte par exemple, une façon seulement !) de le diviniser. Le roi, d'ailleurs, a été 'créé', façonné, d'une manière qui n'est pas celle suivie par les dieux pour 'créer' le commun des mortels. Le mythe racontant la création particulière du roi peut être tardif (relativement, bien sûr!). Cependant, « [t]he ancients […] experienced human life as part of a widely spreading network of connections which reached beyond the local and the national communities into the hidden depths of nature and the powers that rule nature. The purely secular […] was the purely trivial. What-

1) Mazoyer, M.; Roudart, L., *A History of World Agriculture. From the Neolithic Age to the Current Crisis*, London, Earthscan, 2006.
2) On peut noter ici que « Anu and Enlil were habitually styled "King of the Gods" and […] words derived from their names (*anutu*, *enlilutu*) denoted kingship » (Franfort, H., *Kingship and the Gods*, Chicago, The University of Chicago Press, 1948, p. 231).

-ever was significant was imbedded in the life of the cosmos, and it was precisely the king's function to maintain the harmony of that integration » (1). Le roi se situerait, en quelque sorte, entre le cosmos et la société, « entre les dieux et les hommes ». De même qu'il est l'image du dieu (2).

Sur les désignations du roi en général - humain, cependant, en particulier - on lira, malgré quelques coquilles dans le texte : « The description of earthly kings found during the early period includes the conceptual terms of "lord," "one who exercises lordship," "kingship" [on devrait trouver "king" et non "kingship" ; *MG*], "the leader of the military forces," "shepherd of the land" and "the dispenser of righteous judgement" » (3). On dispose ainsi des titres suivants : 1- *Lord*, 2- *King*, 3- *Shepherd* et, si l'on veut avoir en un mot le quatrième, 4- *Judge*. Ces titres, de même qu'ils donnent une bonne idée de la conception mésopotamienne du roi terrestre, donnent une idée du dieu (du divin plutôt, peut-être !) mésopotamien et cela presque gratuitement, c'est-à-dire sans avoir à démêler l'espèce d'écheveau que constitue la mythologie mésopotamienne, sans avoir à suivre chaque dieu particulier dans ses métamorphoses, dans ses rapports aux autres dieux, sans non plus prêter aucune attention à l'apparence de foisonnement des divinités, des noms de ces divinités en particulier (chaque dieu, de quelque importance, en ayant plusieurs), foisonnement qui fait que la plupart des exposés sur les dieux mésopotamiens ne savent à quel saint se vouer pour trouver quelque fil à suivre pour s'en sortir … Par ailleurs, tout lecteur de Dumézil verra, me semble-t-il, que *Lord* et *Judge* correspondent aux deux aspects de la première fonction, *King* (« le chef des forces militaires », selon ce qu'on vient de lire) à la seconde et *Shepherd* (« berger du pays, de la terre ») à la troisième. Concernant le titre de *Lord*, *en* en sumérien, le seul qui pourrait poser problème dans la citation ci-dessus, puisqu'elle ne donne aucun indice, comme elle en a donné pour les autres, de ce qui se trouve derrière, on peut lire : « Steinkeller wrote about the royal figure from Uruk art, the man in the net kilt: '(…), the visual contexts in which he appears make it quite certain that he occupied a top supervisory position over matters related to administration, economy, war, and cult, and therefore, that his office combined equally secular and religious powers. (…), it is generally believed that the royal figure of Uruk art bore the title of **en**, (…).' Then Steinkeller describes the development of this archaic **en**-ship into two different and separate powers,

1) Frankfort, *ibid.*, p. 3.
2) Un peu comme les imams, dans le shiisme, le sont de Dieu. Par là, par ce détour mésopotamien, on pourrait comprendre la 'thèse' shiite qui pose que tout pouvoir terrestre, ancien ou moderne, islamique ou non, autre que celui de l'imam - ou, selon la doctrine officielle de l'Iran actuel, doctrine rejetée par les shiites orthodoxes (rejetée pour des raisons analogues à celles qui font que les tenants du judaïsme orthodoxe rejettent Israël), celui d'*al-waliy al-faqih*, c'est-à-dire du religieux qui règne au nom de l'imam - est un pouvoir usurpateur. D'où l'idée, inscrite - si je ne me trompe - dans la Constitution iranienne même, d' 'exporter la Révolution' au monde entier. Inutile, cependant, de préciser que quelle que soit la marchandise exportée, Révolution, Démocratie ou Coca-Cola, il s'agit juste de dominer.
3) Smith, G.V., « The Concept of God/The Gods as King [*sic*] in the Ancient Near East and the Bible », Trinity Journal 3 NS (1982), pp. 19-20 (texte publié sur le Net).

viz. a political (**lugal**) and a ritual one (**en**) » (1). Sur la tendance du roi à cumuler les trois fonctions, on touchera, peut-être, un mot plus bas. On peut voir, en attendant, que « the man in the net kilt » s'occupe d'*economy*, de *war*, et de *cult* et que le titre *en*, *Lord*, concerne le *ritual power*, le côté administration du sacré de la première fonction. Il s'occupe d'*administration* tout court aussi, a-t-on lu, qui est du côté mitrien - du côté *lugal* de l'*en*-ship - de cette fonction, la sphère sociale prenant de plus en plus d'autonomie avec l'agriculture. On peut aussi, et toujours en attendant d'en dire un peu plus, se rendre compte que les deux aspects de la première fonction ne se distinguaient pas dans l' « archaic **en**-ship ». On a, en Mésopotamie, et, en quelque sorte, comme si cela se passait devant nos yeux, 'l'avoir-lieu' de leur distinction. Ceci alors qu'ils se présentent plutôt séparés ailleurs.

Pour résumer ce que l'on vient de dire : 1- la royauté est une dimension essentielle du divin (en Mésopotamie) ; 2- la royauté est (fonctionnellement) tripartie ; 3- le divin, ainsi, est - pour une part essentielle au moins - (fonctionnellement) triparti. D'autre part, la royauté mésopotamienne « that is somehow inherent in […] [s]cepter, crown, headband and staff » (2), lesquels avant de descendre sur terre, « [w]ere […] placed before Anu in heaven » (3), royauté qui « was something not of human origin but added to society by the gods » (4), royauté qui est ainsi et si je compte bien les traits qu'on vient d'en dégager : un 'don divin', triparti et descendu du ciel, cette royauté, on peut la rapprocher - par exemple - de l'or qui tomba du ciel sur la terre de Scythie et dont l'appropriation conféra la royauté, « tout entière », au plus jeune des trois frères qui essayèrent de s'en saisir, de l'or (5). Notons aussi que « the first contact between the new ruler and the royal insignia was but the outward sign of a union in which the unchanging powers of kingship took possession of his person and made him fit to rule. Because the insignia of kingship were charged with these powers, they were divine » (6). Ceci qui confirme que la royauté elle-même est d'essence divine, si les *insignia* sont divins, à plus forte raison en effet la royauté.

Notons encore le suivant : Le rêve envoyé à Gudea de Lagash, au sujet de la reconstruction du temple du dieu Ningirsu, est ainsi raconté par le destinataire :

In the dream, the first man—he was boundless like heaven,
Was boundless like the earth.
According to his head and crown he was a god,
According to his wings he was the divine Imdugud bird,
According to his lower parts (?) he was a flood wave.
Lions were lying on his right and left.
He commanded me to build his house.
I did not know what exactly he had in mind (7).

1) Lisman, J. J. W., *At the beginning… Cosmogony, theogony and anthropogony in Sumerian texts of the third and second millennium BCE*, Universiteit Leiden, 2013-04-17, p. 28 (texte publié sur le Net).
2) Frankfort, *ibid.*, p. 237.
3) *Ibid.*
4) *Id.*, pp. 237-38.
5) Voir Hérodote, IV 5-7, cité in Dumézil, G., *Mythe et Epopée I. II. III.*, Quarto-Gallimard, 1995, p. 474.
6) Frankfort, *ibid.*, p. 245.
7) Frankfort, *ibid.*, p. 256. Une autre traduction donne, cependant, ce qui suit : "The first man in the dream,/-the enormity of him was like the heavens,/the enormity of him was like the earth,/he, being according to his head a god,/according to his wings the thunderbird,/and to his lower parts the floodstorm […]" (voir Jacobsen,

La déesse Nanshe, expliquant le rêve au rêveur, reconnait dans cette description le dieu Ningirsu. Ceci (concernant l'identité du *first man*) noté en premier, on peut voir que la couronne, la royauté, est un signe distinctif de la divinité. Ceci (concernant ce signe distinctif) noté en second, on peut voir, en outre, que Ningirsu est divisé en trois parties : la tête, les ailes et une (plus d'une, selon l'expression du pluriel) partie basse. Selon la tête, et la couronne, il était dieu, selon les ailes - la partie intermédiaire, peut-on comprendre ! - il était l'oiseau Imdugud, selon la partie basse il était une vague de la crue des eaux. On a ici, peut-on dire et pour noter une autre remarque au sujet de ce rêve royal, une des premières divisions du corps d'un être en trois parties que l'on peut qualifier de fonctionnelles, puisque le divin, la couronne, concernent la première fonction, l'oiseau en tant qu'attribut guerrier du dieu, la seconde, et la vague, la troisième. Celui-là, l'oiseau, est un des onze monstres vaincus par Ninurta/Ningirsu, « the god of warlike prowess, manifesting himself in thunderstorms, being both fearsome and beneficial » (1), d'où la crue : « Ninurta's connection with flood, either fructifying or devastating […] is amply attested in both Sumerian and Akkadian literature » (2). Ceci, sachant que, et comme on l'a compris, Ninurta est un autre nom de Ningirsu (ou l'inverse - c'est un peu plus compliqué que cela, mais passons !) et que les ennemis que ce dieu a défaits, tels Imdugud, « were used as his attributes and apotropaica » (3).

Une autre hypothèse, qui va avec celle dont il vient de s'agir, organise le présent exposé. Elle est celle que les dieux mésopotamiens, sumériens en particulier, sont liés d'une façon essentielle, d'une façon 'engageant' leur 'essence', si on peut le reformuler ainsi, à l'agriculture. Je reviendrai là-dessus. Ici, il suffira de dire que : « it seems that two different traditions might have been in existence concerning the genealogies of deities. One relates An and Ki to the birth of all the other gods [autres que An et Ki]; the second tradition […] places Enki and Ninki first […] » (4). An et Ki c'est-à-dire, et pour traduire, le Ciel et la Terre, de l'union desquels sont nés les dieux, selon ce que l'on vient de lire, cette union qui est - qui donne au moins ! - ce que l'on peut appeler l'agriculture de *précipitation*, c'est-à-dire l'agriculture dépendant des précipitations. Ceci, par opposition à l'agriculture d'irrigation, qui dépend d'Enki et de Ninki. Ces deux-ci étant des divinités plurielles, 'impersonnelles', mâles (*En-* : Seigneur) et femelles (*Nin-* : Dame, *Lady*), mais dont le lien à

Th., *The Harps that once... Sumerian Poetry in Translation*, New Haven and London, Yale University Press, 1987, pp.392-3).
1) Annus, A., *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*, State Archives of Assyria Studies, vol. XIV, University of Helsinki, 2002, p. 2 (texte publié sur *academia.edu*).
2) *Ibid.*
3) *Id.*, p. 109.
4) Espak, P., « Some Early Developments in Sumerian God-Lists and Pantheon », p. 52 ; en note, on trouve précisé à propos de cet article : Study […] [b]ased on the paper presented at the 9th International Congress for Ancient East-Mediterranean Studies in Tartu […] (04-07.06.2007) (texte publié sur le Net).

la terre (-*ki*) fait le nom. Le lien, d'un autre côté, de cet (ces) Enki avec le dieu Enki, le(s) placerai(en)t du côté de l'eau terrestre (par opposition à l'eau du ciel). On aurait donc avec Enki et Ninki, l'eau de la terre et la terre, c'est-à-dire ce sans quoi l'agriculture d'irrigation ne peut exister. Les deux traditions concernant l'origine des dieux mésopotamiens vont ainsi, et me semble-t-il, dans le sens de ce que l'on vient de supposer s'agissant du lien essentiel des dieux mésopotamiens avec l'agriculture.

Cette hypothèse du lien essentiel des dieux à l'agriculture, pourrait expliquer pourquoi An, Enlil et Enki, sont les dieux mésopotamiens de « la première génération », selon ce qu'en rapportent les textes, alors que d'autres dieux ont dû les précéder dans la 'ferveur' des gens du pays. L'agriculture ayant été considérée, peut-on penser, comme un début absolu. Enki, pour préciser un peu plus le lien qui existe entre les deux Enki, pourrait être une personnification de l'Enki dont on vient de parler (celui de la *second tradition*), qui semble plutôt être la force (impersonnelle) qui habite l'eau terrestre : « in some textual examples, Enki-Ninki deities seem to be in a certain way related to Enki and his city Eridu and Abzu » (1). L'*Abzu* est, parfois, l'océan souterrain d'eau douce, qui alimente les deux Tigre et Euphrate, fleuves sans lesquels l'agriculture d'irrigation est impossible (en Mésopotamie, bien sûr !). Etant le domaine d'Enki, je parle de l'Abzu, on peut, si l'on veut, dire que celui-ci est le 'dieu patron' de ce genre d'agriculture. De même qu'elle, ladite hypothèse, pourrait expliquer la place privilégiée qu'ils, ces dieux de la première génération, ont occupée durant toute l'histoire de la Mésopotamie. Ils sont, pour les textes des différentes périodes de cette histoire, les « Grands Dieux ». Avec, faut-il préciser, dans un premier temps et au côté d'Enki, la déesse-terre, la déesse-mère. Autre chose : on pourrait, à partir de cette hypothèse, spéculer sur la nature aquatique qu'auraient eue ces dieux, à l'origine au moins, c'est-à-dire bien avant la naissance de l'écriture. Le premier, en effet, qui est le dieu du ciel, pourrait avoir été lié à l'eau descendant du ciel (2), le second à celle venant de la région intermédiaire, d'où son lien à l'orage, le troisième est le dieu de l'eau douce qui vient de la terre, d'où le couple, espèce de gémellité, qu'il forme avec la terre. Ceci, et comme on vient de le mentionner, dans un premier temps au moins ! On verra que l'on peut, sans trop de problèmes, dire que An remplit la première fonction 'indo-européenne', Enlil, la seconde et Enki, et la déesse-terre, la troisième. La conjonction, particulière à la Mésopotamie, des deux formes d'agriculture, celle que l'on a appelée de *précipitation* et celle d'irrigation (conjonction qui n'est pas sans rappeler celle des dieux Ases et des dieux Vanes), serait à l'origine de l'idéologie des trois fonctions. Ou peut-être faut-il dire que l'idéologie des trois fonctions serait l'idéologie de l'agriculture 'bimorphe', si l'on peut forger un tel adjectif, mésopotamienne.

1) Espak, *ibid*., p. 53.
2) *An*, le nom du dieu du ciel donc, pourrait être analysé en *a*-, eau, et –*n*, qui indiquerait le haut. *An* ainsi voudrait dire Eau-Haute. (L'eau ne tombe pas du ciel, bien sûr, mais, par ciel clair, c'est comme si ; ciel clair auquel on peut opposer le ciel orageux, tonnant et noir, comme tonne le champ de bataille et comme est noire la poussière qui s'en élève.)

Revenons à nos ‘dates’. Celles qui viennent concernent l’agriculture du bassin mésopotamien, c’est-à-dire un peu ce que l’on a appelé, ci-dessus, le centre proche-oriental. Ce faisant, elles concernent aussi, de quelque façon, les trois fonctions. Ceci car, d’un côté, ces fonctions semblent, comme on en a touché un mot et comme on essaiera donc de le développer, solidement liées à l’agriculture, à l’agriculture, rappelons-le au risque d’être lourd, en Mésopotamie. D’un autre côté et concernant ces dates, plus celles que l’on donnera seront d’une bonne hauteur, plus on sera à l’aise quant à supposer une ‘diffusion’ de l’agriculture et celle des ‘idées’ qui l’accompagnaient, à partir, et encore une fois, du pays entre les deux Tigre et Euphrate. Outre les dates, on essaiera, et cela juste après dans le cours de ce premier paragraphe de notes préliminaires, de rassembler quelques éléments de ce qui pourrait être un exemple des contacts, idéologiques, entre la Mésopotamie et ses environs, entre celle-ci et les Anciens Iraniens en particulier. Encore une chose : l’exposé que l’on fait dans ces notes d’introduction, se tient à quelque distance de l’agriculture et de ses débuts. Si l’on se rapprochait, il me semble que l’on verrait que l’agriculture a commencé par être un rituel. N’oublions pas, par exemple, que - pour les textes mésopotamiens - l’homme a été façonné « to care for the gods, to take over the tasks originally carried out by the gods [par les dieux inférieurs, il faut préciser], and to provide the gods with food and drink » (1). Ceci, entre autres, qui fait de l’agriculture l’essentiel, pour ne pas dire plus, du culte rendu aux dieux.

Remarque en passant : On pourrait répondre que « to provide the gods with food and drink » suppose l’agriculture, plutôt que l’inverse. On notera, d’abord, que les choses semblent être bien plus compliquées que ne le suggère cette réponse, si on la faisait. D’un autre côté, la pratique de donner sa part au dieu, en poissons par exemple, paraît bien être antérieure à l’agriculture. L’agriculture se contentant d’hériter, si l’on peut dire, de cette fonction de nourrir les dieux, y ajoutant, par la force des choses, la fonction de défense. Par la force des choses pour ceci, et entre autres, que la sédentarisation (même si elle a commencé par être temporaire), qui a accompagné la culture de la terre, implique de défendre au moins ses positions, positions qui incluent, au minimum, le champ que l’on cultive. Il y a aussi que l’agriculture, semble-t-il, a commencé, vu qu’ils croissaient naturellement et abondamment, par accompagner la naturelle et abondante croissance du blé et de l’orge. Accompagnement qui a pu consister, entre autres et peut-on imaginer, à défendre - contre les mauvais esprits, contre les mauvaises plantes, les oiseaux, les animaux et peut-être aussi contre les hommes, ceux qui pour une raison religieuse ou une autre non moins religieuse auraient pu tenir cette nouvelle source de nourriture pour mauvaise - la partie du champ réservé au dieu ou à la déesse, avant, le temps venu, d’offrir, au dieu ou à la déesse, son ‘produit’. (Cette pratique, d’offrir sa part au dieu, semble être une constante de la religiosité mésopotamienne, puisqu’elle a existé avant l’agriculture et qu’encore maintenant on la retrouve chez les Shiites - d’Iraq en particulier, principal pays héritier de la Mésopotamie -

1) Lisman, *op. cit.*, p. 65.

qui offrent un cinquième de leurs acquisitions à leur *marji‘*, au prêtre, cinquième qu'ils tiennent pour la « part de l'Imam »). Les céréales, donc, ayant été d'abord sauvages, et faisant l'objet d'une première forme d'agriculture, une agriculture passive ou d'accompagnement, une agriculture qui n'avait pas à les 'produire', qui n'avait donc pas à produire « food », on tient là une seconde raison de ne point poser que « to provide the gods with food and drink » suppose l'agriculture - telle qu'on la connaît au moins !

On peut, bien entendu, objecter que les textes sont (relativement) tardifs. On a, autrement dit, fait de l'agriculture bien avant d'avoir écrit, que ce soit à propos de l'agriculture ou de tout autre chose, et l'on ne peut savoir, ainsi, si les conceptions que les textes formulent, couraient avant l'écriture. Si l'on en juge, cependant et par exemple, par les dix-sept temples d'Eridu, « built one above the other in proto-historic times » (1), on peut poser que « the same religious traditions were handed down from century to century […] from about the middle of the sixth millennium B.C. until historical times » (2) et supposer, moyennant quelques ajustements, que cette continuité de la tradition religieuse concerne aussi l'amont de la période de Ubaid (l'amont, ainsi, du « sixth millenium B.C. »), à laquelle appartient le premier des dix-sept temples d'Eridu, puisque cette dite période, et comme on va le voir, 'descend' matériellement de celle de Samarra, laquelle suit celle de Hassuna, qui serait l'époque qui a vu naître l'agriculture en Mésopotamie. On vient de parler de temples. Il semble bien que ceux-ci doivent leur existence au 'besoin' de protéger, de défendre, la part, en grains, du dieu (3). Les premiers temples, naturellement, auraient pu être érigés de telle façon qu'ils n'eussent pu résister au temps, comme lui ont résisté ceux d'Eridu. Et donc l'absence de temples avant la période de Ubaid ne parle aucunement contre la continuité supposée (continuité qui, bien entendu et comme on dit, n'exclut pas le changement). Malgré cela, pour la période de Halaf, période antérieure à celle de Ubaid, on a trouvé un « building […] that might be considered a sanctuary » et qui est « a small, square structure with mud pedestals and an ox skull on the treshold of a doorway, excavated […] at Tell Aswad, on the Balikh river » (4).

L'homme, donc, est sur terre - selon les conceptions mésopotamiennes - pour : 1) servir les dieux, leur donner leur part, c'est-à-dire leur sacrifier, 2) défendre leur part, 3) les nourrir.

1) Roux, Georges, *Ancient Iraq*, Penguin Books, 3rd ed., 1992, p. 60.

2) *Id.* 61.

3) Comme j'y ai fait allusion au début, il s'agit, dans le présent exposé, de choses que j'ai rencontrées sans les avoir cherchées. Je dois ajouter que la seule chose que j'avais en tête lorsque je lisais sur la Mésopotamie était que les textes mésopotamiens pourraient, peut-être, jeter quelque lumière sur les textes anciens, iraniens en particulier. Ceci fait que je ne prenais pas de notes (j'ai parlé aussi de paresse, au début !), et donc je n'ai pu retrouver le texte où j'ai appris cela, sur le rôle défensif des temples. Cependant, la terre et le produit de la terre appartenant au dieu de la cité, on a pu se rendre compte, à l'occasion des fouilles du Temple Oval à Khafajah, « how the people lived around their shrine which towered above the houses, a focal point toward which the streets converged. The storehouses surrounded the inner court and the platform of the sanctuary » (Frankfort, *op. cit.*, p. 222).

4) Roux, *ibid.* p. 56.

La part du dieu pouvant être supérieure à ses 'besoins' en nourriture, ce que l'on peut appeler les fonctions 1 et 3 ne font pas forcément double emploi. On peut même supposer que la différence entre la part du dieu et sa nourriture a fini par engendrer les prêtres, dont la fonction d'origine aurait été, ainsi, de gérer l'accumulation à laquelle a abouti cette différence - ce serait ainsi en Mésopotamie qu'aurait aussi commencé l'Economie. On ne peut s'étonner, ainsi, que les prêtres aient gardé un certain goût, un goût certain même, pour les activités économiques. Ceci, jusqu'aux prêtres shiites, auxquels revient de droit, on y a fait allusion, le cinquième des acquisitions de leurs 'ouailles'. On pourrait voir s'esquisser là, ainsi et bien avant l'écriture, les traits des trois fonctions, fonctions que l'on pourrait qualifier de 'païennes', c'est-à-dire de paysannes, plutôt que d'indo-européennes.

Ceci dit, qu'en est-il de nos dates ?

D'abord, notons que « [f]rom time immemorial the Tigris and the Euphrates have deposited their alluvium on a bed of sedimentary rocks between the Arabian platform and the Iranian highland, creating amidst deserts a plain which in size and fertility have no equivalent in the 2,300 miles of barren land stretching from the Indus to the Nile » (1). Sur la géographie de l'agriculture au Proche-Orient, on retiendra aussi que : « Agriculture that relies on rain, so-called dry farming, requires at least 200 mm of water annually. The 200 mm isohyet, that is, the line that connects those points of equal rainfall, runs through the Near East in a great arch from the southern Levant to the Persian Gulf. The mountains and foothills receive more rain, the plains less to almost none at all. But the line on the map is misleading: annual variability is great and there is a large marginal zone which at times receives sufficient rain, at times does not. Rainfed agriculture is only guaranteed when one reaches the 400 mm isohyet. The effect on human settlement is drastic. South of the 400 mm isohyet, agriculture is possible only if rivers are available to provide irrigation water. The Tigris and Euphrates rivers afford a lifeline to the Mesopotamian plain where rainfall is scarce and erratic » (2). Retenons de ceci, entre autres, que, en gros, le nord de la Mésopotamie dépend de l'eau du ciel et le sud de celle de la terre. Si l'on traduit ceci en termes 'théologiques', comme parler de l'agriculture en Mésopotamie, c'est aussi parler des dieux mésopotamiens, ceux-ci étant en quelque sorte la 'face cachée' des 'phénomènes naturels', si l'on traduit donc, l'on dira que le nord dépend du dieu du ciel - An, de son nom sumérien - et le sud, du dieu Enki, dieu dont le domaine est l'*absu*, ou *abzu*, domaine difficile à circonscrire, mais qui semble avoir part liée à l'eau douce - que celle-ci, mythique, soit celle de l'océan souterrain ou, rituelle, du vase du temple. On a parlé de retenir cela, avec quelque raison si l'on lit, entre autres, ce qui suit :

1) *Id.* p. 4.
2) Van De Mieroop, M., *A History of the Ancient Near East ca. 3000-323 BC*, 2nd ed., Blackwell Publishing, 2007, p. 8.

The mighty An lighted heaven, earth he darkened, he looked at the netherworld. From the depth no water was drawn; bread was not put down. Cultivation of the wide earth did not happen. […] An-heaven lived together with ki-earth, (but) as wife he had not taken her. […] An was wearing luxuriance in the residence, [au revers de la tablette, le texte continue ainsi :] (but) on a verdant place he still did not lie down (1).

On parle ici, peut-être des temps primordiaux, mais plus sûrement encore du temps où le pain et la culture de la terre ne se faisaient pas encore (ce - les deux temps dont il vient de s'agir - qui pourrait revenir au même, pour un peuple, comme les Sumériens, qui s'est défini par rapport à l'agriculture). Ce temps est lié aux préparatifs du mariage entre An, le ciel, et Ki, la terre. Il ne l'a pas encore prise pour épouse, mais, apparemment, il se prépare, puisqu'il est : « wearing luxuriance in the residence ». La terre n'est pas encore verdoyante, mais elle le deviendra lorsque, peut-on s'attendre, An se couchera. On peut comprendre aussi que ce que l'on peut appeler les "noces cosmiques" du ciel et de la terre signifieront culture de la terre, pain..., signifieront agriculture. Ces "noces", qui sont aussi une indication sur l' 'origine rituelle' de l'agriculture (l'agriculture au nord étant fécondante union, mariage, du ciel et de la terre, et tout mariage, d'un autre côté, étant, ou supposant au moins, un rituel), sont ainsi indissociablement liées à ce que l'on peut appeler l'agriculture de *précipitation*, l'agriculture dépendant de la pluie, dépendant du dieu du ciel. D'un autre côté, le Tigre, le fleuve donc jumeau de l'Euphrate, est - si l'on en croit un autre texte mésopotamien, celui intitulé *Enki and the World Order* - l'éjaculation d'Enki. L'agriculture d'irrigation dépendant de l'eau du fleuve, celui-ci étant éjaculation d'Enki, elle dépend ainsi d'Enki. Ceci d'autant plus que ce dieu est the *krafty god*, *krafty* faisant allusion à tout ce que ce genre d'agriculture demande d'ingéniosité, en Mésopotamie beaucoup plus qu'en Egypte par exemple, où le Nil est plus prévisible que ne le sont le Tigre et l'Euphrate. Non seulement ceci, mais les eaux apportées par les deux fleuves seraient nuisibles aux cultures sans les canalisations.

On n'a pas oublié nos dates :

Sur les débuts de l'agriculture, on peut, d'une manière bien générale, retenir que « [d]irect control of the food supply via cereal agriculture was achieved through a series of probably inadvertent steps from the eleventh to seventh millenia [av. J.-C.] as humans became more practiced at sowing, husbandry, harvesting, and storage » (2). En effet, "around 7000 B.C. in northern Iraq and in other parts of the Near East man ceases to be a wandering hunter depending for his living upon his luck and skill and becomes a farmer attached to the small piece of land from which he obtains a regular food supply" (3). Tout ceci qui semble donner un assez triste début à l'agriculture. En fait, celle-ci serait née plutôt dans l'abondance. On peut poser que vers 10000 av. J.-C., un changement de climat fait que les céréales, le blé et

1) Traduit in Lisman, *op. cit.*, p. 222.
2) Van De Mieroop, *op. cit.*, p. 11.
3) Roux, *op. cit.*, p. 45.

l'orge en particulier, poussent naturellement et abondamment tout autour de cette espèce de bassin qu'est le pays entre les deux fleuves. Bassin que délimitent le Golfe Arabo-Persique (1), les montagnes qui longent la rive gauche du Tigre, celles, vers le nord, où les deux fleuves prennent source, et, enfin, les étendues désertiques qui longent la rive droite de l'Euphrate : « It has been often said that th[e] [Neolithic] revolution took place on the hilly flank of the 'Fertile Crescent' (as defined by the line of 25 centimetres of rain) because this was - and still is - the only part of the world where emmer wheat […], einkorn […] and two-row hulled barley […] grow naturally » (2). L'abondance dont il vient de s'agir a été suivie, peut-on imaginer, d'une surpopulation (3), surpopulation qui a poussé une partie de ces pré-agriculteurs, de ces 'cueilleurs de céréales' si l'on veut, de tout autour dudit bassin, mais du nord de la Mésopotamie en particulier, elle les a poussés à suivre le cours des fleuves vers le sud - vers ce qui deviendra Sumer. Vers le sud, c'est-à-dire et comme on l'a vu, vers une des régions les plus fertiles du globe, fertilité qu'elle doit non pas aux eaux du ciel, mais à celles de la terre. On peut supposer, vu que la 'colonisation' des nouvelles terres se faisait d'une façon organisée (pour ceci au moins que les 'colonisateurs', comme le laisse voir l'archéologie, avaient réussi leur 'colonisation'), que les départs se faisaient d'une façon organisée et que donc la société source de ces départs l'était aussi (parler de 'société organisée' est redondant, mais l'on voit bien ce que j'essaie de dire !). On peut penser ici, pour avoir quelque image de ces mouvements, à la 'colonisation' grecque des côtes méditerranéennes.

Sur ce long chemin, que - soit à cause d'une surpopulation seconde, puis troisième…, d'un changement de cours du fleuve, ou d'un changement de micro-climat, entre autres raisons - ils ont été contraints de poursuivre jusqu'au bout, le bout étant la riche terre de Sumer, sur ce long chemin, dis-je, ils ont domestiqués pratiquement, si l'on peut dire, les céréales, qu'ils avaient domestiquées, théoriquement, là où elles poussaient naturellement - n'ayant pas eu 'besoin', peut-on imaginer, et vu leur abondance là où, donc, elles poussaient d'une façon naturelle, de mettre en pratique le savoir qu'ils avaient dû acquérir sur ces plantes, alors sauvages. Ils auraient ainsi commencé par pratiquer (avant la première surpopulation, si l'on peut dire) une sorte d'agriculture passive, se contentant d'accompagner la croissance des céréales .... Ce savoir 'théorique', ils l'auraient par la suite mis en pratique - ils ont pratiqué l'agriculture, autrement dit - sur les terres où ils ont été conduits, et où les céréales ne poussaient pas d'une façon naturelle (puisque, encore une fois, la première surpopulation, encore si l'on peut dire et si l'on a raison de supposer que c'est cela, leur a fait quitter les

1) Ainsi qu'on l'appelait il n'y a pas si longtemps, afin de ne froisser personne ! A ceux qui objecteraient que cette formule est favorable aux Arabes, je ferais remarquer qu'elle a, pour le moins, le mérite de suivre l'ordre alphabétique. En fait, ce que l'on appelait la Susiane, qui est au fond l'objet du 'litige' que recouvrent les appellations du Golfe, arabe pour les uns et persique pour les autres, fait naturellement suite, si l'on peut dire, à la Mésopotamie, et donc à l'actuel Irak, alors que le Zagros la sépare de la Perse. Sans parler, entre la seconde et la première, de liens (historiques et préhistoriques) les unissant à un moment où il n'y avait pas encore de langue iranienne et donc pas d'Iraniens.
2) Roux, *ibid.*, p. 43.
3) *Id.*, pp. 43-44.

terres où elles se trouvaient naturellement), mais où, bien entendu, les précipitations étaient suffisantes. (En passant rappelons ceci : que les plantes, ou les animaux, soient sauvages, ne veut, bien entendu, pas dire que l'on ne puisse rien savoir sur ces plantes, ou sur ces animaux.) Sur ledit chemin, ils ont appris aussi, à un moment donné, à pratiquer l'agriculture d'irrigation. Ces étapes ont été franchies plus particulièrement dans le nord de la Mésopotamie. Etapes qui correspondent en particulier aux deux premières périodes distinguées dans la préhistoire mésopotamienne : La période de Hassuna et la période de Samarra, périodes suivies de la période de Halaf, et de la période de 'Ubaid - cette dernière, qui peut être regardée comme le premier échelon de la civilisation sumérienne, ayant été initiée dans l'extrême sud de la Mésopotamie et ayant vu les débuts d'une agriculture dépendant uniquement de l'irrigation.

Notons, ici, que la seconde de ces quatre périodes, la période de Samarra, a connu un genre de poterie « known as *Samarra ware* because it was first discovered, in 1912-14, in a prehistoric cemetery underneath the houses of the medieval city of that name, famous for its spiraled minaret. […] The people who modelled and painted such vessels were undoubtedly great artists, and it was long thought that they had come from Iran, but we now know that the Samarra ware was indigenous to Mesopotamia and belonged to a hitherto unsuspected culture which flourished in the middle Tigris valley during the second half of the sixth millennium B.C. » (1). On a commencé par noter cela, pour prévenir, même si cela ne devrait pas être nécessaire, et, ceci, avant donc de continuer avec d'autres 'dates', contre l'idée d'une 'influence' de l'Iran sur la Mésopotamie - surtout pas, en tout cas, de l'Iran tel qu'on le connaît et dont les origines ne peuvent remonter au-delà du 6e s. av. J.-C. On ne peut, en outre et comme on en a touché un mot, parler d'Iraniens qu'à partir du début du second millénaire av. J.-C. et pas du tout dans la région, mais, semble-t-il, au bord de la mer caspienne. Ceci dit, l'auteur que je viens de citer donne des dates, autant que l'on puisse en donner, plus basses que ne le font des exposés plus récents. Ainsi des six périodes que compterait la protohistoire, ou plutôt la préhistoire, mésopotamienne, il donne :

« The Hassuna period *c*. 5800-5500 B.C.
« The Samarra period *c*. 5600-5000 B.C.
« The Halaf period *c*. 5500-4500 B.C.
« The Ubaid period *c*. 5000-3750 B.C.» (2).

On continue, même si cela ne concerne plus les débuts de l'agriculture, avec la période d'Uruk (« *c*. 3750-3150 B.C. » (3)), qui a vu naître l'histoire, puisqu'elle a vu naître l'écriture, elle-même suivie d'une période qui en est plus ou moins la continuation, celle de Jemdat Nasr (« *c*. 3150-2900 B.C. » (4)). Ceci noté, l'intérêt de lire, à ce propos, l'auteur

1) Roux, *op. cit*., p. 53.
2) Roux, *ibid*., p. 48. On verra, un peu plus bas, que l'on peut, par exemple, faire commencer cette période d'Ubaid, ou de 'Ubaid, période qui a peut-être vu la naissance de Sumer, dès 6000 environ av. J.-C.
3) *Ibid.*
4) *Id.*

dont il vient d'être question, tient à ce qu'il a en vue toute la Mésopotamie, alors que la plupart des exposés ne parlent que de telle ou autre partie du pays. Lecture que l'on va continuer, pour donner quelques détails sur ces diverses périodes. Détails que l'on livre, rappelons-le, pour soutenir l'idée que l'agriculture et son idéologie ont 'diffusé' à partir de la Mésopotamie, vers, en particulier, l'Anatolie au nord-ouest et l'Iran, à l'est. Détails qui, autrement dit, nous permettront de souligner la haute antiquité et l'autochtonie des éléments de la civilisation mésopotamienne, haute antiquité et autochtonie qui jouent en faveur de l'idée mentionnée (1).

On a fait allusion à l'espèce de désaccord sur les 'dates', on en a - d'accord - un peu plus sur ce qui suit : La période de Hassuna est appelée ainsi du nom de Tell Hassuna, « a low mound thirty-five kilometres south of Mosul, excavated in 1943-4 […]. There, resting on the virgin soil, were coarse pottery and stone implements suggestive of a Neolithic farming community living in huts or tents, for no trace of building was found. Overlying this primitive settlement, however, were six layers of houses, progressively larger and better built » (2). Ici, on soulignera *farming* et *huts or tents*. Le premier, *farming*, pour attirer l'attention sur ces antiques *agriculteurs*, les seconds, *huts or tents*, pour dire que si l'on ne trouve pas traces d'habitations, ou, par la même occasion, de temple, cela ne signifie pas qu'il n'y en ait pas eu (une hutte ou une tente pouvant, bien sûr, faire office de temple).

Par ailleurs, on a une idée de la culture de la période de Samarra par les fouilles faites, dans les années soixante du siècle passé, à Tell es-Sawwan, qui est « a low but large mound on the left bank of the Tigris, only eleven kilometres to the south of Samarra. The inhabitants […] were peasants like their Hassunan ancestors and used similar stone and flint tools, but in an area where rain is scarce they were the first to practice a primitive form of irrigation agriculture […] » (3). Là, entre autres, on a trouvé des statuettes dont certaines sont « very similar to those of the Ubaid period figurines », et dont d'autres sont « 'astonishly reminiscent of much later Sumerian technique'. » D'où la question : « Could the Samarran folk be the ancestors of the 'Ubaidians' and even perhaps of the Sumerians? » (4). Remarquons que si dans quelques sites, de la période de Hassuna, l'on a retrouvé des « weapons of flint and obsidian » (5), la partie centrale du village découvert à Tell es-Sawwan « was protected from invaders by a 3-metre-deep ditch doubled by a thick, buttressed mud wall » (6). D'un autre côté, et autre remarque à faire, « the Samarra pottery

1) Ceci même si, en toute logique, ces deux qualités desdits éléments ne lui, à ladite idée, sont pas d'une vitale nécessité. On vit de nos jours, ou l'on rêve de vivre et cela presque partout, à l'américaine, sans que cela ne veuille dire que l'Amérique se situe plus haut dans le temps et à l'origine de la civilisation contemporaine. De même, la 'diffusion' de l'idéologie des trois fonctions aurait pu accompagner celle de l'agriculture, que celle-ci se soit propagée avant ou après la dispersion des Indo-Européens.
2) Roux, *ibid.*, p. 49
3) Roux, *ibid.*, p. 53.
4) *Ibid.*, p. 54.
5) *Ibid.*, p. 51.
6) *Ibid.*, p. 54.

has been found in a limited but fairly wide area along the Tigris valley, from Nineveh to Choga Mami near Mandali, on the Iraqi-Iranian border. In the latter site, where canal-irrigation was practiced, not only do we find statuettes resembling the […] statuettes of Sawwan, but the Samarra ware seems to have developed locally into new ceramic types […] similar to the Eridu and Hajji Muhammad wares of southern Iraq, themselves considered as early forms of the Ubaid pottery » (1).

Notons également que le sud de la Mésopotamie - avant l'invention de l'agriculture d'irrigation, seule agriculture là possible - offrait à ses habitants les poissons des marais principalement ; habitants qui n'auraient pu apprendre d'eux-mêmes à cultiver les terres, comme ceux du nord - les céréales, en effet, ne poussant pas naturellement dans leur région. Quittant la leur, les gens du nord ont pu habiter et pratiquer l'agriculture là où les précipitations étaient suffisantes. Se déplaçant, comme on y a fait allusion, chaque fois que - pour une raison ou pour une autre, surpopulation , changement de cours du fleuve… - cela était nécessaire. Mais ils n'ont pu pousser vers le sud, pour s'y installer et profiter donc de ses fertiles terres, qui reçoivent très peu ou pas de pluie du tout, que lorsqu'ils ont inventé l'agriculture d'irrigation. Là, dans le sud, on peut penser qu'ils ont été rejoints, entre autres, par les Halafiens.

La troisième période de la proto-histoire de la Mésopotamie tient son nom de Tell-Halaf, « a large mound overlooking the khabur river near the village of Ras el-'Ain, on the Turkish-Syrian border » (2). On peut remarquer ici que plus on va dans le cours du temps, plus l'extension des cultures (au sens de l'anthropologue, non de l'agronome) est grande. Celle de la culture de Halaf, par exemple, est plus grande que celle de Samarra, mais elle l'est moins que celle de 'Ubaid, laquelle verra son extension égaler celle de la Mésopotamie. « Judging from the distribution of the true Halaf pottery, at the peak of its expansion the core of the Halaf culture occupied a wide, crescent-shaped area entirely located in the dry-farming zone » (3), dans la zone, autrement dit, où l'agriculture dépend de la seule pluie. Ceci qui voudrait dire que les Halafiens ne connaissaient pas l'agriculture d'irrigation. L'extension de cette culture a compris « the region of Aleppo to the diyala valley, covering the whole of Jazirah and of future Assyria, and it was surrounded by a halo of peripheral areas where this pottery was copied or merely imported; these included the heart of eastern Anatolia, Cilicia and northern Syria up to the Mediterranean coast, the Harim basin and parts of western Iran and Transcaucasia » (4). Autre chose : « While the Samarra culture may be regarded as a derivative of the Hassuna culture, the Halaf culture has no ancestor in prehistoric Mesopotamia (5). It is strikingly intrusive and clearly has some connections with Anatolia […], but it is not possible to be more precise at present. Whatever the origin of the 'Halafians', there is no evidence of brutal invasion » (6). Cette

1) *Ibid.*, p. 54-55.
2) Ibid., p. 55.
3) Roux, *op. cit.*, p. 58.
4) *Ibid.*, p. 59.
5) Remarquons que la culture de Hassuna non plus ne semble pas avoir de précurseur en Mésopotamie, ceci qui ne l'empêche pas d'être mésopotamienne. Tout ce que l'on peut dire à propos des Hassuniens, et si l'on peut tirer quelque chose de telles considérations, c'est que les restes osseux que l'on a déterré dans les sites qu'ils ont occupé, font penser à ceux que l'on a trouvés à Byblos et à Jericho, « which suggests a unity of population throughout the Fertile Crescent in the late Neolithic times » (Roux, *ibid.*, p. 50).
6) Roux, *ibid.*, p. 59.

absence de rupture caractérise la succession des cultures qui ont abouti à la civilisation mésopotamienne, sumérienne en particulier. Une autre caractéristique est leur tendance à l'expansion (1), tendance qui a abouti au premier empire que l'Histoire ait connu, à ce que l'on a appelé "the Uruk World System" (2). La Mésopotamie - ne disposant pas de ressources naturelles, à part celles qui lui permettent d'exercer l'agriculture et l'élevage - est appelée à les chercher ailleurs. L'expansion de l'agriculture, peut-on penser, a profité de cette dernière caractéristique.

Le 'mélange' des populations, celle du sud avec celles, attirées là, de tout le pourtour du 'bassin' mésopotamien, mélange qui, peut-on penser, a donné Sumer, mais pas forcément le sumérien (la langue) (3), ce mélange a sans doute eu lieu bien avant 4500, mais semble-t-il et si l'on peut dire, il n'a commencé à donner ses fruits que vers cette date, temps vers lequel la poterie, entre autres, de Halaf cède la place à celle de Ubaid.

« *The 'Ubaid period (ca. 6000 – ca. 4000 BCE)* (4)

The 'Ubaid period is when the first settlement in South Mesopotamia could be proven. The 'Ubaid culture developed in South Mesopotamia, and spread widely beyond the south alluvial plain into the neighbouring regions of Syria, South-East Anatolia and Iran […]. […] In their summary Stein and Özbal state : 'A contextual analysis comparing different regions shows that the 'Ubaid expansion took place largely through the peaceful spread of an ideology » (5). On notera aussi, puisque l'on ne s'éloigne pas trop de l'idéologie, on y a déjà fait allusion, que : « Excavations in Eridu and Uruk have shown that in those places where in ancient times the presence of temples could be demonstrated, the building activity goes back to the beginning of the 'Ubaid period. It is likely that the oldest buildings there would also have been shrines or temples » (6). On a ainsi, insistons là-dessus, et dès les époques les

1) Sur le commerce, durant la période de Ubaid par exemple, on peut lire : « The reality and extent of this trade is attested by the presence of obsidian on many sites of southern Iraq and of gold and amazonite (a semi-precious stone obtainable only from India) at Ur, as well as by the presence of unmistakable Ubaid pottery at Ras Shamra, on the Syrian coast, and on the Arabian shores of the Gulf » (Roux, *ibid.*, p. 64-65).
2) Voir Algaze, G., *The Uruk World System. The Dynamics of Expansion of Early Mesopotamian Civilization*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1993.
3) La ville de Paris est, d'une façon ou d'une autre, un mélange de gens, mais cela ne veut pas dire que le français, que l'on y parle, soit un mélange de langues.
4) On a ici un exemple de datation que l'on peut qualifier de haute, qui exigerait ainsi de reculer de quelques siècles les 'dates' données plus haut, en particulier celles des quatre premières périodes. Bien entendu, un millénaire sépare le début de la période de 'Ubaid donné plus haut, de celui donné ici. Mais ici l'on parle de ''first settlement'', alors qu'on ne le fait pas plus haut, explicitement au moins ! Cependant, on a : « Oueili is a relatively small mound […], […] it has the advantage of being entirely Ubaidian. Two deep soundings conducted in 1981 and 1983 respectively enabled the explorers to divide it into twenty levels of occupation. » Les niveaux 12 à 19 « yielded a pottery (tentatively classified as Pre-Ubaid or Ubaid Zero) that was hitherto unknown but had affinities with the Samarra ware, while the cigar-shaped mud-bricks of a wall in level 12 were reminiscent of the bricks found at Tell es-Sawwan. Furthermore, below level 20 (in the water table and therefore unexplorable) other layers of occupation could vaguely be seen, and no one knows how far back into the sixth millennium the roots of this modest South Mesopotamian village go. » Ainsi, l'on peut avoir quelqu'accord sur les dates, mais surgissent d'autres désaccords qu'il est inutile de détailler. On lira juste la phrase qui vient à la suite ce que'on a lu à l'instant : « Clearly, then, large parts of southern Mesopotamia had been occupied long before the Ubaid period proper perhaps by people related to those Samarra folk who, it will be remembered, invented irrigation agriculture on the middle Tigris and in the Mandali area. » On serait de plus en plus enclin à admettre la séquence suivante : en gros Samarra aurait donné Ubaid qui aurait donné Uruk, la cité où la civilisation sumérienne est née (voir à propos de tout ce qui est venu dans cette note : Roux, G., *op. cit.* pp. 60-61).Ceci qui voudrait dire que, plus haut donc, l'on ne commence pas par ce 'first settlement'. Cependant, l'on a bien, une différence de quelques siècles au moins entre les 'dates' que les deux exposés donnent, celui ainsi de Roux plus haut, et celui, ici, de Lisman, *op. cit.*, p. 5 et suivantes.
5) Lisman, *op. cit.*, p. 5.
6) *Ibid.*, p. 6.

plus reculées, contact entre la Mésopotamie, d'un côté, et l'Anatolie et l'Iran - régions où soit l'on trouve (je parle au passé, bien sûr, malgré le présent du verbe 'trouver' !), soit on trouvera des Indo-Européens, mais qui ne pourront manquer d'hériter de ceux qui les y ont précédés - de l'autre. Et contact en particulier idéologique, d'après ce que l'on vient de lire. Sans davantage de précision - dans la citation à l'intérieur de ma citation au moins ! - sur le 'contenu' de cette idéologie sud-mésopotamienne, qui aurait trouvé voie vers le nord, l'est et l'ouest. On soulignera également que les premiers, semble-t-il, bâtiments ont été des temples.

Les deux autres époques qui restent, on se souvient que l'on a parlé de six périodes de la prot-histoire mésopotamienne, s'étendent, la première de 4000 à 3100 av. J.-C., (les dates données, ici ou ailleurs, sont, répétons-le, approximatives), la seconde de 3100 à 2350. La première période de ces deux dernières, celle allant de 4000 à 3100 ainsi, est « the Uruk period ». On peut lire :

« The 'Ubaid period was followed - without interruption and with a gradual transition - by the Uruk period. The Uruk culture was almost as widespread as the 'Ubaid culture in roughly the same areas; the direction of this spread was from its homeland - the south of Mesopotamia - to the other regions, e.g. Syria and western Iran » (1). La seconde période peut être divisée en deux parties : une allant de 3100 à 2900 (*Jemdet Nasr period*), l'autre de 2900 à 2350 (*Early Dynastic period*). Durant la première partie et le début de la seconde, « there was a major influx of Semitic peoples into Syria and Upper Mesopotamia […]. In northern Babylonia the political configuration known as 'the Kiš civilization' was formed. During the Jemdet Nasr and ED I period there was an ever-diminishing presence of Sumerians in north Babylonia and in the Diyala region; finally the Sumerian presence was confined to the territory south of Nippur » (2). Nippur qui a pris le relai d'Uruk, Nippur qui tire son importance, peut-on estimer, du rôle qu'elle tient dans l'idéologie royale, le dieu de cette ville, Enlil, étant le dieu qui octroie la royauté - sa figure de dieu un peu tard venu dans le panthéon mésopotamien, pourrait venir de la relativement tardive naissance de l'institution royale. (Avant que ce dieu ne s'occupe, à l'instar du roi peut-on supposer, de la seconde fonction en particulier, on peut penser que cette fonction était assurée par la déesse : la terre à cultiver, ou le grain qu'elle produit, exigeant protection, peut-on imaginer, on peut poser que c'est de là que certaines déesses de la fécondité, comme la sumérienne Inanna par exemple, tiennent leur côté guerrier (3).)

On a parlé, plus haut, d'ajustements qu'il fallait faire pour pouvoir, sans heurt, faire suivre les premières périodes du nord, celle de Samarra en particulier, de la période de Ubaid. Je pensais, en particulier, au rapport du dieu Enki au dieu Ḫaja. Celui-ci, qui semble solide-

1) Lisman, *ibid*., p. 6.
2) *Id.*, p. 7.
3) Inanna qui est déjà, ou sera, la déesse trivalente mésopotamienne, si on prend en compte que An « confers on her his name and all his powers, then Enlil gives her his powers, and lastly Enki gives his to her. As queen of the universe she thus comes to unite in her person all its highest powers » (voir Jacobsen, Th., *The Treasures of Darkness*, New Haven and London, Yale University Press, 1976, p. 137).

-ment lié à Eridu, c'est-à-dire à la culture de Ubaid, paraît être tout à fait étranger à l'agriculture. D'un autre côté, Enki, c'est-à-dire 'seigneur-terre' ou 'seigneur de la terre', dont le nom semble avoir été au départ un simple qualificatif de Ḫaja, semble bien, et comme on y a fait allusion, être le dieu patron - si l'on peut ainsi dire - de l'agriculture d'irrigation. Notons ici que les contacts entre les 'Sémites' et ceux qui sont déjà ou qui deviendront les 'Sumériens', ont pu avoir lieu dès les temps de ce dieu - Ḫaja - au moins (1) ! Ceci puisque les premiers en ont gardé le nom, dont ils ont fait Ea, alors que les seconds ont, au nom, 'préféré' le 'surnom', c'est-à-dire *Enki*. Ḫaja semble être un dieu des gens des poissonneux marais. Gens qui lui offraient, à Ḫaja donc, sa part en poissons. Enki étant un dieu sumérien et étant, non seulement par le nom mais également par la pratique d'offrir sa part au dieu, lié à Ḫaja, on peut supposer que les gens des marais sont liés aux Sumériens, qui ont délaissé - non tout à fait, cependant - Ḫaja lorsque, peut-on dire, ils ont adopté l'agriculture d'irrigation, apportée, au sud, par les gens du nord, ceux de Samarra en particulier, dont le dieu est An (si on lui donne son nom sumérien), le dieu du ciel - gens du nord, rappelons-le, originaires du pays dépendant, pour leur agricole subsistance, de l'eau de pluie, dépendant donc du dieu An. L'agriculture d'irrigation dépendant donc, et pour le reprendre autrement, de l'eau douce, on comprend l'abandon de la forme Ḫaja, forme plutôt liée à l'eau salée des marais de l'extrême sud. Les deux formes, Ḫaja et Enki, étant liées à l'eau, on comprend que les Sumériens aient, d'un autre côté, gardé le qualificatif du dieu. 'Garde' dont on peut conclure qu'ils sont en partie les héritiers des gens du marais - les Sumériens, peut-on supposer, étant également les héritiers des gens du nord, puisqu'ils ont 'gardé' le dieu du ciel An (dieu, répétons-le et peut-on poser, de l'agriculture de *précipitation*, et donc dieu, peut-on déduire, des gens du nord à l'origine ; gens du nord conduits, conduite dont on a essayé de suivre les traces, vers le sud, où leur rencontre avec les gens des marais a 'donné', me semble-t-il, les Sumériens) (2).

1) je dis 'au moins', car ceux que l'on a appelés les gens du nord, et peut-être aussi ceux du sud, ont pu faire partie des habitants de la péninsule arabique que le réchauffement du climat et la désertification conséquente ont chassé de là, par vagues ; ceci qui voudrait dire que les 'Sémites' et les 'Sumériens' ont pu être en contact bien avant le temps dudit dieu.

2) En guise de pause, une petite réflexion en marge de ce qui vient d'être exposé jusqu'ici. On peut remarquer que quel que soit le 'produit', poisson ou grain, les deux ont été considérés comme des dons, et le dieu l'a été comme *ce* qui donne. Ceci qui n'est pas sans rappeler, me semble-t-il, l'expression allemande *es gibt*, littéralement *il donne*, que l'on traduit par *il y a*. *Es gibt* qui est une réponse, *la* réponse peut-être, à la question : « Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ? » Il y a, parce que : *es gibt*, parce que : il donne (*es* - il - n'étant pas, mais *estant*, on ne peut se poser la question de l'être à son propos ; ceci étant dit en passant et aussi pour le lecteur qu'intéresseraient de telles considérations). Cela, que le dieu ait été considéré comme *ce* qui donne, est pour quoi le dieu est *ce* auquel on sacrifie, auquel on donne en retour. Le principe du sacrifice, tel qu'on le connaît, est de donner pour recevoir. Mais cela n'exclut pas qu'avant cela, l'on donnait, l'on sacrifiait, parce qu'on avait reçu, parce que *es gibt*. Disons, en gros et pour ne point briser notre 'poétique envolée', que l'homme est *ce* qui se pose la question de l'*être*, du *es gibt*. Les différentes façons de répondre qu'il a adoptées, les différentes réponses qu'il a données, ne peuvent être le signe d'une 'évolution', d'un progrès, de l'homme - puisque la question est restée la même. Bien entendu, si l'homme est *ce* qui se pose ladite question, il est par cela même *ce* qui peut la mettre hors-jeu, l'oublier si l'on veut. Oubli non moins déterminant de l'homme, que la mémoire (de la question). On peut dire, en gros encore une fois, qu'aux temps anciens, temps (au singulier) de souvenir de cette question, l'homme a habité rituellement sur terre, et qu'aux temps modernes, temps (au singulier) d'oubli (de la question), l'homme a habité poétiquement sur terre. Ce que l'on peut appeler *Haine* (*Non-Agencement*, *Non-Aša*, si l'on veut !), empruntant ce mot à Empédocle, caractérisant un tel temps d'oubli, alors que ce que l'on peut, avec Empédocle encore, appeler *Amitié* (*Agencement*, *Aša,* si l'on veut !) caractériserait le temps de souvenir. Bien entendu, ce n'est pas l'homme qui se souvient ou qui oublie, mais il reçoit ce que *gibt* le *es* de *es gibt*. Il reçoit, selon le temps, le déploiement puis le reploiement de ce que l'on peut appeler l'*être*, le *donné*. J'emprunte l'expression, sur l'habiter, au vers : « Poétiquement, habite l'homme sur cette terre », de *En bleu adorable*, de Hölderlin. Le poétique étant, en gros encore une fois, l'absence de tout lien. (On voudra bien considérer une telle note comme une de ces aires de repos que l'on trouve sur une route, lesquelles ne font peut-être pas partie de la route, d'autant que l'on peut n'y point s'arrêter, mais elles peuvent rendre agréable le voyage des uns, et à d'autres voyageurs, elles peuvent être utiles.)

B) Au vu des contacts dont on vient de parler, et qui ont pu se poursuivre bien après les 'dates' que l'on vient de donner, on peut supposer que certains des mots du texte gâthique dont on ignore le sens pourraient avoir quelque rapport avec l'une ou l'autre des langues mésopotamiennes, avec le sumérien en particulier (1). On peut imaginer, en effet, que les Iraniens - ou, peut-être, les Indo-Iraniens - à leur arrivée en 'Iran', ont été accueilli par les habitants du lieu, habitants qui ont pu être d'origine mésopotamienne, ou qui ont pu avoir un contact prolongé avec les Mésopotamiens. Je parle, soit noté en passant, d' 'accueil', parce qu'il semble que le contact ait été pacifique entre les arrivants et les habitants, au contraire de ce qui s'est passé, à ce qu'il semble toujours, lors de l'arrivée des Indiens en 'Inde'. Les Iraniens - ou les Indo-Iraniens - auraient trouvé (à leur arrivée en 'Iran' ainsi !) des agriculteurs, qui donc n'avaient pas besoin d'un espace important pour vivre. Au contraire des Indiens - ou, peut-être, d'autres Indo-Iraniens - qui, peut-on penser, avaient trouvé des nomades (à leur arrivée en 'Inde' donc !) et qui, selon toute apparence, ne pouvaient qu'entrer en conflit avec eux. Le nomade ayant, généralement, besoin d'un espace bien plus important, que ne le fait l'agriculteur, pour vivre. Ceci qui pourrait expliquer le traitement différent que les mots *dahyu-* et *dásyu-* ont trouvé dans les langues iranienne et indienne respectivement : « [L]e rapport de *airiia-* avec *dahyu-* [mots iraniens] reflète celui de *ārya-* [avec un accent aigu sur le *ā*, ici et dans ce qui suit] avec *dásyu-* [mots indiens] (2). Cependant, « le rapport de *airiia-* à *dahyu-* est tout différent de celui de *ārya-* à *dásyu-*. […] Terme [*airiia-*] par lequel les gens de l'Avesta se désignent en tant que peuple, il caractérise l'équivalent de *dásyu-* au lieu de s'y opposer, car l'iranien *dahyu-* est le nom commun désignant l'ensemble social le plus vaste, disons la nation. […] Alors que l'indien *ārya-* est l'expression d'une qualité et non sûrement la désignation d'une ethnie, l'avestique *airiia-* est un ethnique incontestable, mais qualificatif du mot [de *dahyu-*] dont son équivalent indien [c'est-à-dire *ārya-*] est l'antonyme [de *dahyu-*, et de *dásyu-* par conséquent !] » (3). En supposant, ainsi, l'équivalence de *airiia-* et de *ārya-*, d'un côté, et de *dahyu-* et de *dásyu-*, de l'autre, on a, en 'Iran', non-opposition de *airiia-* et de *dahyu-*, et, en 'Inde', opposition de *ārya-* et *dásyu-*. On peut ajouter qu'à l'entrée *Enemy*, de la *Encyclopedia of Indo-European culture* (4), on peut lire que l'avestique *dahyu-* veut dire 'region', que le vieil-indien *dásyu-* veut dire 'demon, enemy ; infidel ; barbarian ; slave' et que le proto-indo-iranien **dásyu-* comporte un peu les deux sens, le non-négatif, si l'on peut dire, et le négatif, puisqu'il signifierait 'foreigner, foreign people', 'enemy'. Il est possible, me semble-t-il, de

1) Un peu comme l'on a « [s]ome 4% of the words in the Ṛgvedic hymns that are composed in an archaic, poetic, hieratic form of Vedic, clearly are of non-IE [Indo-European], non-Indo-Aryan origin. In other words, they stem from pre-IA [Indo-Aryan] substrate(s) » (Witzel, M., « Linguistic Evidence for Cultural Exchange in Prehistoric Western Central Asia », *Sino-Platonic Papers*, Number 129, December 2003, University of Pennsylvania, p. 4).
2) Kellens J., « Le mot « aryen » ou le fantasme contre l'analyse », *Bulletin de la Classe des Lettres*, 6e série, Tome XIV, 1-6, 2003, Académie Royale de Belgique, p. 103.
3) Kellens, *ibid.*
4) Mallory, J. P.; Adams, D. Q., editors, *Encyclopedia of Indo-European culture*, London and Chicago, Fitzroy Dearborn Publishers, p. 179.

poser, pour aller un peu vite, que *dahyu-*, *dásyu-*, c'est l'*autre* (avec une majuscule, si l'on veut !), pour parler de la manière teintée de paranoïa dont on le fait de nos jours pour qualifier tout ce qui dépasse les bornes d'un moule donné. Ceci noté, l'*autre*, le *dásyu-*, pour l'*ārya-* (indien) est un ennemi, alors que le *dahyu-*, pour l' *airiia-* (iranien), c'est un ami. Ceci pour le dire comme ça vient.

D'un autre côté, si *airiia-* (et par la même occasion *ārya-*, avec un accent aigu sur le *ā*) a à voir avec l'agriculture, comme peut le faire penser un possible rapprochement avec, par exemple, le sumérien *ari* (1), on peut imaginer que les āryas, les agriculteurs, que sont devenus - à la manière de leurs nouveaux voisins - les Indo-Iraniens, ne s'étaient pas vus opposés aux agriculteurs, mésopotamiens ou non (lesdits nouveaux voisins), déjà sur place. Ceci est d'où, peut-on imaginer, que *airiia-* et *dahyu-* ne s'opposent pas chez les Iraniens, c'est-à-dire les Indo-Iraniens qui sont restés en 'Iran'. Au contraire des Indo-Iraniens qui ont poussé vers l'Est, qui ont continué leur marche, si l'on peut parler ainsi, vers l' 'Inde'. Là, ils n'auraient pu que s'opposer aux non-agriculteurs qu'ils y auraient trouvés, non-agriculteurs qui avaient donc besoin de grand espace pour vivre.

Pour continuer sur les déplacements des Indo-Iraniens, on dira que le schéma proposé jusqu'ici, par les spécialistes, pour décrire l'arrivée des Iraniens et des Indiens en Iran et en Inde, ce schéma ne pouvant expliquer la présence d'Indiens au Proche-Orient, on peut en imaginer d'autres. On peut, me semble-t-il et par exemple, expliquer cette présence, et pas mal d'autres choses, si l'on supposait que la société indo-iranienne présentait une espèce de double morphologie - un peu à la manière des Eskimos de l'étude de Mauss. A propos des Indiens védiques, on a pu remarquer que « [s]elon les activités du clan, son culte change de priorité. Quand les Aryens attellent *(yoga)* les chars pour partir en expédition […], ils se tournent vers Indra et les Maruts. Quand la guerre s'arrête et qu'ils redeviennent sédentaires *(kṣema)*, ils honorent les Ādityas et singulièrement Varuṇa […] » (2). On peut penser, si cette manière de double morphologie peut être étendue pour recouvrir des temps plus reculés, que les Iraniens sont ceux des Indo-Iraniens qui se sont plus ou moins sédentarisés (en 'Iran'), et que donc - pour ne parler que du culte - ils ont 'gardé' Varuṇa (en la personne d'Ahura Mazda), et 'rejeté' Indra en particulier. Tandis que ceux, parmi les Indo-Iraniens, qui auraient continué à 'atteler', seraient ceux d'Inde et du Proche-Orient. La

1) Qui veut dire *féconder*, verbe facilement transposable au domaine de la culture de la terre, cultiver celle-ci pouvant être vu comme une espèce de fécondation, d'autant que l'on a *uru*, sumérien pour labourer, et *urū*, vieil-akkadien pour nudité, triangle pubien, ce qui nous renvoie à *ari*… Aussi, le sumérien *aša*, champ, qui peut-on penser, a donné l'avestique *aša*, agencement, ordre - l'ordre du champ étant devenu le modèle de tout ordre - peut être analysé en *a-*, eau, semence, et *–ša*, ventre. Ceci pour dire qu'un bon nombre de mots 'mésopotamiens' en *ar-*, *er-*, *ur-*, et autres mots voisins, tournent autour de la fécondité, fécondation, de la femme ou de la terre, celle-ci d'ailleurs étant une déesse.

2) Verpoorten, J.-M., « Compte-rendu de T. Oberlies, *Die Religion des Ṛgveda* » in *Revue de l'histoire des religions*, 219-2, 2002, p. 245.

'garde' d'Indra (pour encore ne parler que du culte), même après la sédentarisation (celle des Indiens, par exemple), pourrait être le fait de l'hostilité, dont il a été fait mention, des populations déjà sur place. Cette objection, c'est-à-dire la 'garde' d'Indra après une sédentarisation, étant écartée (pour un moment au moins !), on peut poser que la ligne de partage qui sépare les Iraniens et les Indiens pourrait être le trait qui passe entre les deux formes de ladite double morphologie. On lira quelques lignes de la conclusion de l'étude susmentionnée : « La vie sociale des Eskimos se présente […] à nous sous deux formes […]. […] [L]es hommes ont deux manières de se grouper, et […] à ces deux formes de groupement correspondent deux systèmes juridiques, deux morales, deux sortes d'économie domestique et de vie religieuse » (1).

Revenons à notre propos, à Enki plus précisément, pour dire que *Enki*, comme on y a fait allusion, est plus un titre qu'un nom. Il signifierait, selon les traductions les plus probables, soit le 'Seigneur de la Terre', soit le 'Seigneur Terre'. On notera que 'Seigneur de x' ou 'Seigneur x' est une des manières de qualifier, sinon de nommer, les dieux sumériens. On notera aussi que Ahura Mazda, le 'Seigneur de la Sagesse' ou le 'Seigneur Sagesse', est un nom forgé de la même manière. En outre, Ahura Mazda, à la différence de Varuna - l'Ahura Mazda des Indiens - est caractérisé non par la *mâyâ*, mais par la sagesse. Il faut remarquer, cependant, que « Varuna, sometimes called *Asura* and *medhira*/*medhā* in the R[ig]V[eda] appears in the Avesta as *Ahura mazdā* » (2). Or, *medhira*/*medhā* sont traduits par *wise*, *sapient*… Remarquons aussi, et en passant, que l'akkadien *mūdu* veut dire *sage*. Quoiqu'il en soit, Enki, est également le dieu sumérien de la sagesse en particulier, même s'il a aussi la magie à son arc. La magie, il l'a, peut-on supposer, héritée de Ḫaja, alors que la sagesse viendrait de son lien, essentiel, avec l'agriculture. Ceci vu l'extrême ingéniosité que demande la construction des canaux d'irrigation, des digues aussi, sans lesquelles les eaux des deux fleuves seraient plus destructrices que 'fécondantes'. On peut également mentionner le lien spécial de ces deux dieux, le Sumérien et l'Iranien, à la terre et aux eaux.

D'un autre côté, *ahura* (qui rappelle le *Herr* allemand) pourrait venir de *sharr* (ou d'un mot mésopotamien proche), qui veut dire *roi* en akkadien, *sharr* dont *ahura* a laissé tomber le *s* ; *sharr* qui pourrait donc avoir donné aussi *asura* (qui rappelle le *sir* anglais), lequel en a (du mot *sharr* toujours !) laissé tomber le *h*. On peut penser que, n'ayant pas de rois, à l'époque de leurs premiers contacts avec la Mésopotamie, les Iraniens et les Indiens ont appliqué ce titre, d'*ahura* ou d'*asura*, à leurs grands dieux, devenus par-là, peut-on penser, souverains : Mazda, Varuna, Mitra. Les deux remarques que l'on vient de faire, celle sur une sorte de double morphologie sociale chez les Indo-Iraniens et celle sur un possible emprunt du titre de *sharr* (roi, seigneur) à la Mésopotamie, par les Iraniens en particulier, pourraient

1) Mauss, M., « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Etude de morphologie sociale » in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/P.U.F., 9e éd., 1985, p. 470.
2) Witzel, M., Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts, *Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS)* 7-3 (2001), p. 7.

expliquer ce qu'on appelle, parfois, le 'monothéisme' gâthique : la 'sédentarisation' des Iraniens ayant 'automatiquement' rejeté une partie du panthéon indo-iranien, et le titre de *sharr*, d'*ahura*, ne pouvant s'appliquer qu'au *seul* grand dieu qui reste : Mazda.

Outre cela, on a *udru*, qui veut - en akkadien - dire 'chameau', plus précisément 'chameau bactrien'. Ceci qui en fait l'équivalent de *–ushtra* dans le nom de Zarathushtra, nom qui signifie « celui qui a de vieux chameaux ». *Udru* désignant le chameau bactrien, on peut en conclure que c'est un mot étranger à l'akkadien. Cependant, on trouve le segment sonore -*udra* à la fin du nom sumérien *Ziusudra*, le nom du Noé sumérien - segment, faut-il dire, qui n'a aucun rapport avec -*ushtra*, sinon sonore ! Comme on peut le voir, et l'entendre, c'est un nom qui sonne assez comme celui de Zarathushtra. Au niveau du sens, *Ziusudra* veut dire « celui dont les jours (autrement dit la vie) ont été prolongés ». A première vue les sens des deux noms divergent. Mais si l'on tire un peu sur les poils de ces chameaux (ceci pour dire que ce que la présente phrase avance est un peu, beaucoup même, tiré par les cheveux), on peut comprendre que les jours de « celui qui a de vieux chameaux » ont été prolongés de telle sorte qu'il a pu les voir vieillir, ses chameaux. Ceci qui nous permettrait de proposer que le nom *Zarathushtra* pourrait être une tra-duction (un trans-port, si l'on veut), et du sens et du son en quelque sorte, du sumérien *Ziusudra*. Une sorte de reproduction phonétique qui aurait réussi à garder quelque sens du mot dont elle est partie. Tout ceci qui suppose un contact entre les Iraniens et le Sumérien (la langue, au moins !). On peut aussi penser que, sachant que *udru* veut dire *chameau* en akkadien, puisqu'il y a eu contact, quel qu'en fût la forme, au plus bas mot entre Akkadiens et Iraniens (sinon entre ceux-ci et les Sumériens), autrement, me semble-t-il, les premiers n'auraient pu savoir comment les Iraniens appelaient le chameau, on peut donc penser que sachant cela, ces derniers ont traduit le segment *-udra* par *–ushtra* et le segment restant, *zius-*, par *zara-* (ou *zarat-*, ou … : la difficulté à donner une étymologie à *zarathushtra* pourrait signifier que ce nom n'est pas iranien), segment ayant un sens pour eux, et sonnant près de *zius-*.

On peut aussi penser, ce qui est un peu différent de ce que je viens de dire, en cela qu'il n'y aurait pas eu intention de reproduire le son ni de garder quelque sens du nom *Ziusudra*, on peut penser donc qu'entendant le nom mésopotamien une oreille iranienne percevrait *Zarathushtra* et comprendrait donc « celui qui a de vieux chameaux », compréhension qui aurait gardé par hasard quelque trait de sens (celui qu'on vient de tirer par les cheveux !) en commun avec le nom de départ. Cependant, si le second nom, *Ziusudra*, est peut-être un nom propre, *Zarathushtra* ne peut, me semble-t-il, l'être. Ceci, au départ au moins. On n'aurait pu, autrement et par exemple, garder un texte tel celui de *Yasna 33.14*, où il est dit que Zarathushtra « donne son *ushtana* à Mazda ». Si *Zarathushtra* avait été un nom propre, on n'aurait pu, après la mort de la personne qui l'aurait porté, continuer à dire (lors de la célébration des offices qui ont suivi cette mort) qu'elle « donn[ait] son *ushtana* », puisque l'*ushtana* est une âme mortelle ; puisque, autrement dit, ladite personne n'a plus d'*ushtana* à donner. Si on a continué à le faire, c'est que ce nom n'est pas un nom propre. Disons-le

d'une autre façon : Il est certain que l'on a continué, après la mort de 'Zarathushtra', à réciter : « Zarathushtra donne son ushtana… ». Autrement ce texte ne serait pas parvenu, aux rédacteurs de l'Avesta récent par exemple ! Imaginons que l'on assiste au premier 'office' gâthique après la mort de 'Zarathushtra'. Au moment où l'on récite « Zarathushtra donne son *ushtana* », on ne peut être tout à fait dans l'erreur si l'on supposait que quelqu'un, à ce moment-là donc, donnait son *ushtana*. Il ne peut s'agir de 'Zarathushtra', puisque 'Zarathushtra', étant mort, n'a plus d'*ushtana*. *Zarathushtra* ainsi s'applique à un autre que le défunt 'Zarathushtra' (après donc s'être appliqué, de son vivant, au 'Zarathushtra' - peut-être aux 'Zarathushtras' - défunt). D'où l'on peut, me semble-t-il, conclure que *Zarathushtra* n'est pas un nom propre. Il l'est devenu, cependant. Peut-être du temps des auteurs de l'Avesta récent, ou un peu avant. Ceci qui voudrait dire que ceux qui donnent une datation basse à Zarathushtra n'ont pas tout à fait tort. Le texte gâthique est un texte fort ancien, mais Zarathushtra, en tant que personnage portant ce nom, pourrait devoir son existence aux rédacteurs de l'Avesta récent. Cela est la raison pour laquelle, peut-on penser, ces auteurs ont 'aménagé', au prêtre avestique récent une occasion, au début de leur sacrifice, d'offrir cette mobilité du corps qu'est l'*ushtana*. Autrement, il aurait fallu, par exemple, remplacer le nom de 'Zarathushtra' par celui du prêtre qui faisait *ici et maintenant*, pendant l'office, cette offrande. Remplacement qui, sans doute, aurait été une atteinte au texte, devenu, entre-temps, 'sacré'. Atteinte que lesdits auteurs ont apparemment choisi de ne pas perpétrer.

D'un autre côté, et si *Zarathushtra* avait à voir avec quelque prolongement des jours, cela correspondrait assez au 'rôle' de 'Zarathushtra' dans le rituel gâthique. Il est, en effet, le père de la mariée : le père étant quelqu'un dont les jours ont été prolongés. Ceci, au moins jusqu'à l'âge d'avoir des enfants et de les marier. Si *Zarathushtra* a à voir avec *père*, on aurait une autre correspondance : le mariage gâthique unirait, outre un homme et une femme, deux pères à leurs filles - le soleil à sa fille l'aurore, le *père* de la mariée à sa fille : Pouruchistā, en l'occurrence du texte gâthique. Le mariage gâthique (1), en effet, se déroule au moment où le soleil épouse sa fille, l'aurore. Pour 'assurer' la fécondité au mariage, la mariée 'correspondrait' à l'aurore, et le père de la mariée au soleil. Le père de la mariée serait son époux mental. Celui-ci, en effet, en tant que *manϑtran* ('Zarathushtra', le père donc de la mariée, 'officie' en tant que *manϑtran*), brise - mentalement - l'obstacle, bris mental qui permet à l'époux osseux de prendre la fleur de la mariée, fleur qui est l'obstacle osseux. La prononciation des « paroles sacrées » (ce que les Gâthâs semblent appeler *srauuah*), en effet, prononciation qui est le rôle du *manϑtran*, a le pouvoir de briser l'obstacle (2). Que l'obstacle osseux se rapporte à l'hymen de la mariée, est ce que me

1) L'idée ici est que le rituel gâthique est une cérémonie de mariage. D'où, un peu plus haut, les guillemets à 'office', lorsqu'il s'est agi de le qualifier de gâthique. La première raison qui vient à l'esprit contre cette idée est que le rituel gâthique est quotidien. On ne peut, bien entendu, se marier tous les jours. Or, contre cette quotidienneté semble s'élever le Yasna Haptanghāitī lui-même. Si, en effet, il y a trois temps rituels pendant la journée, et si le rituel gâthique 'occupe' tous ces temps et, ceci, chaque jour, la question se pose de savoir quand est-ce que l'on célébrait le Yasna Haptanghāitī. A moins, peut-on supposer en réponse à cette question, que la communauté gâthique et la communauté haptahātique ne forment deux communautés, peut-être proches mais différentes. Espérant consacrer, aux "noces gâthiques", un prochain exposé, je ne m'étends pas davantage là-dessus.
2) Pirart, E., « Les métamorphoses de Vr̥thragna », in *Journal Asiatique*, 287.2, 1999, p. 467.

semble indiquer, entre autres, le contraste - ce qui me semble, encore une fois, être tel - entre la « confiance » dont il s'agit dans les deux premiers vers de *Yasna* 53.7 :

But there will be recompense to ÿou for this contribution/dedication
as long as the penis moves to and fro most confidently in the bottom of the thighs […] (1)

contraste donc entre cette « confiance » - ou entre l'effet de cette « confiance » - et la « mollesse » avec laquelle les « antagonistes veulent 'frapper' la « force de vie » (2), « force de vie » qui serait « the penis », ou cela - la « force » - grâce à quoi « the penis moves to and fro […] in the bottom of the thighs ». « Rendre molle » la « force de vie » (3) est ce que chercheraient à accomplir les « antagonistes » sur le plan osseux. Sur le plan mental, ils viseraient, si je ne fais - s'agissant et de ce double but (osseux et mental) des « antagonistes » et du précédent contraste (entre « confiance » et « mollesse ») - fausse route, à « rendre molle » la sorte de prononciation qu'est le *srauuah.* On vient de voir que la prononciation des paroles sacrées avait le pouvoir de briser l'obstacle. La « rendre molle » est la rendre incapable de ce faire. Comme il faut une dureté osseuse pour briser l'obstacle osseux, il en faut également une, mentale, pour briser l'obstacle mental.

On ajoutera, pour plus de précision, que *aēnah-*, *jiiātu-* (« force de vie »), et *srauuah-* sont des « mots-clés » de *Yasna 32*. Du premier mot (*aēnah-*), « [i]l est seulement sûr […] [qu'il] est le nom de la pratique [antagoniste de la pratique du sacrifiant gâthique] qui contrarie ce que définissent les deux autres mots [*jiiātu-* et *srauuah-*] […] » (4). Il est, en outre, presque toujours « associé » au second (5). Celui-ci, *jiiātu-*, 'renfermant' « […] une notion positive, c'est l'acte que lui appliquent les antagonistes qui est négatif. Dans le secteur du Y[asna]32.9-12, cet acte est exprimé par la racine *mard*, littéralement « rendre mou », dont ce sont les seules attestations » (6). Cette « mollesse » est aussi le sort que les antagonistes travailleraient à 'jeter', comme on vient de le noter, sur le « bon *srauuah* », c'est-à-dire sur le *srauuah* du sacrifiant gâthique (plus précisément, peut-être, celui du *manϑtran*), *srauuah* auquel s'oppose celui, mauvais, desdits antagonistes de ce même sacrifiant - ceci, peut-on

1) Traduit dans Humbach, H., Faiss, K., *Zarathushtra and His Antagonists*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2010, p. 161.
2) Kellens, J., « La Gâthâ Ahunauuaitī dans l'attente de l'aube », *Journal Asiatique* 302.2 (2014), p. 296.
3) Ce qui est frapper d'impuissance sexuelle, pour le dire autrement. N'oublions pas que l'Agencement, selon les Gâthâs, multiplie les êtres vivants, et que donc la Tromperie et les trompeurs que sont les antagonistes, 'travaillent' contre cette multiplication. Notons aussi, si l'on se tourne vers l'Inde, que l'on peut inverser l'interprétation selon laquelle l'hymne 1.28 du Ṛgveda serait : « a description of the sexual act as a Soma sacrifice » (Schmidt, H.-P., « Ṛgveda 1.28 and the Alleged Domestic Soma-Pressing », in *Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS)* 2009, Vol. 16, Issue 1, p. 3.). Cela, en disant que le sacrifice de soma est un acte sexuel, mental pourrait-on ajouter, destiné à produire un effet osseux. A ceci l'on ajoutera que Ṛgveda 10.101.12 parle ainsi : « The penis, men, raise the penis, push it in to win the prize » (Schmidt, *ibid*., p. 10). Le prix de victoire pourrait, dans le rituel gâthique de même, ne pas être étranger à cela.
4) Kellens, *ibid.*
5) *Id.*
6) *Id.*

penser, pour l'empêcher de briser mentalement l'obstacle, bris mental de l'obstacle qui serait 'la condition', si l'on peut dire, de « la confiance » dont il s'est agi ('la condition', encore une fois, du bris osseux) :

53,7. But there will be recompense to ÿou for this contribution/dedication
as long as the penis moves to and fro most confidently in the bottom of the thighs,
where (his) spirit has faded away from the deceitful one.
If ÿou give up this contribution/dedication then "woe" will be ÿour last word (1).

Ceci a été noté, donc, pour donner un autre sens au nom - commun - de *celui-qui-a-de-vieux-chameaux*, c'est-à-dire pour lui attribuer le sens - plus figuré que propre, peut-on penser - de *père*, en relation peut-être avec Ziusudra qui, pour les gens de la région, aurait été le *père* de l'humanité (un peu comme *Benjamin* a donné *le benjamin*). D'où que, et pour résumer, le mariage gâthique, dont le rituel gâthique est la cérémonie, serait un triple mariage : celui du soleil avec sa fille l'aurore, celui, mental, du père de la mariée avec sa fille, la mariée donc, et celui, osseux, de celle-ci avec son fiancé, le marié donc. Donnant moins des indices que des indications (un indice pouvant mener quelque part, alors qu'une indication peut ne mener nulle part !), je me contenterais de ce que je viens de noter sur les deux noms de *Zarathushtra* et de *Ziusudra*. On peut supposer que celui-ci n'était pas inconnu de l'Iran ancien, qui faisait partie de ce que l'on peut appeler la *Magna Mesopotamia*. Ce qui, cependant, me semble plus intéressant - que l'espèce de ressemblance entre ces deux noms - à remarquer à propos du rapport des deux personnages, est que la version akkadienne de Ziusudra, version que l'on rencontre à la fin de l'épopée de Gilgamesh, Uta-napishtim, non seulement connaît le secret d'une plante de jouvence (plante qui n'est pas sans rappeler le *haoma*, par certains aspects !), mais il a, en outre, reçu, des dieux, l'immortalité. Ceci qui veut dire qu'Uta-napishtim a reçu Haurvatat, la santé, la jouvence, et Ameretat, l'immortalité. Il a reçu, autrement dit, ce pour quoi le sacrifice gâthique a été institué.

De la plante dont il vient d'être question, Gilgamesh parle ainsi :

« 'Its name shall be ''Old Man Grown Young'',
I will eat it myself, and be again as I was in my youth!' » (2).

« Jeunesse renouvelée », comme celle de l' « Old Man » du vers ci-dessus, est la traduction que donne J. Kellens du mot vieil-avestique *utaiiūiti-* (3). Cette notion, de « jeunesse renouvelée », et la notion de « tonicité », que comporte le mot *təuuīšī-*, sont associées (4) aux notions véhiculées et par *hauruuatāt-*, que l'on peut comprendre comme voulant dire

1) Voir Humbach, Faiss, *ibid.*
2) Traduit dans George, A., *The Epic of Gilgamesh*, London, Penguin Classics, 1999, p. 99.
3) Kellens, J., « Sur l'origine des Aməšas Spəṇtas », *Studia Iranica* 43, 2014, p. 166 (avec un point sous le *š* de *Aməšas*).
4) Elles le sont, entre autres, par « Y[asna] 34.11, Y45.10 et Y51.7 […] » (voir Kellens, *ibid.*).

« perfection », et par *amərətāt*, que, quant à lui, on peut comprendre comme signifiant « permanence » (1). « La dernière strophe de chaque Gâthâ polyhâtique enferme un segment parallèle dont on peut présumer qu'il […] dévoile […] la finalité du sacrifice » (2). Ainsi Y34.15 dd'

« […][R]ends, Ô Ahura, l'état d'existence parfait (et) permanent » (3).

Un peu, pourrait-on ajouter, comme l'état d'Uta-napishtim.

Intéressant aussi est le rapprochement que l'on peut faire, au niveau 'conceptuel' (4) entre la notion sumérienne de *me* et le côté mental de la distinction gâthique mental/osseux (5). On se contentera concernant ceci de lire ce qui suit : « Farber's definition […] [la précédente accolade est de moi, *M.G.*, celle qui suit ne l'est pas] is : '[me] bezeichnet die göttliche Idee, die allem Existenten immanent innewohnt' » (6). On comprend ainsi que *me* dénote l'idée divine (ou la divine idée) qui est immanente à toute chose. Ceci qui est introduire en toute chose une distinction entre un côté divin, mental si l'on veut, et un côté qui ne l'est pas, osseux si l'on veut aussi. *me* est, en outre, lié à un ordre - ce qui peut se comprendre, puisque le divin est ordre et chaos le non-divin - qui n'est pas sans rappeler *aša*. En effet, « ME 'evokes an impersonal and timeless order, the non-volitional state of equilibrium to which the universe and its constituent parts are subjected. (…) The ME are not created, but (…) they are rules of tradition. (…) As an impersonal cosmological principle ME would appear to stem from a religious repertoire predating the third millenium' » (7). On peut remarquer que *me*, comme le fait « *ṛtà* [c'est-à-dire] l'Ordre cosmique, […] moral, social » (8), semble couvrir « tout le champ de la première fonction » (9) : 'order to which the universe is subjected' (aspect varunien de la première fonction), d'un côté, et 'rules of tradition' (aspect mitrien de la même fonction), de l'autre. Ici est peut-être le lieu d'esquisser un autre rapprochement entre Ahura Mazda et Enki. Du premier, on peut lire, par exemple, dans *Yasna* 33.11: « Ahura Mazdā qui confère […] Agencement […] » (10). Sur la façon dont le second a ordonné le monde, il existe tout un texte, cunéiforme, auquel

1) Kellens, « Sur l'origine des Aməšas Spəṇtas », *art. cit.,* p. 166.
2) Kellens, « Le Jour se lève à la fin de la Gâthâ Ahunuuaitī », *art. cit.*, p. 81.
3) *Ibid.*
4) Je mets entre guillemets, car il semble que les Anciens aient eu un rapport de non-violence – non-violence qui est un aspect de ce que l'on peut appeler, d'après Empédocle, l'Amitié - avec les 'choses', un rapport non de cartésiennes « maîtrise » et « possession », non, autrement dit, de *capt*-ure (*capt*-, -*cept*, est dans con*cept*), capture qui a en vue l'asservissement qu'est l'util*isation*, laquelle plie l'être à l'utilité. Tout ceci - capture, utilisation… - qui est aspect de la Haine, si l'on peut emprunter ce terme, encore à Empédocle - les temps modernes appartenant à ce que l'on peut appeler, toujours d'après Empédocle, l'âge de ladite Haine.
5) N'étant pas linguiste, je me poserais, sans aucune prudence, la question de savoir si les mots *me* et, entre autres, *mainiu* n'auraient pas quelque chose en commun.
6) Lisman, *op. cit.*, p. 139, n. 693.
7) *Ibid.*, p. 141.
8) Dumézil, G., *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, Gallimard, 1977, p. 137.
9) *Ibid.*
10) Kellens, « Le Jour se lève … », *art. cit.*, p. 67.

on a donné le titre suivant : Enki and the world order (même si l'on peut dire que l'ordre établi par ce dieu est un ordre agraire, orienté ainsi sur la 3e fonction, comme l'est sa sagesse). S'agissant du 'concept' de *me*, qui à lui seul demanderait toute une étude, l'on se contentera des quelques indications que l'on vient de donner.

On peut supposer, soit fait pour conclure ces remarques préliminaires, que si les Indo-Européens ont gardé (plus longtemps que d'autres, si l'on peut dire !) et fait 'fructifier' (plus que d'autres, encore si l'on peut dire !) l'héritage idéologique des trois fonctions, c'est parce qu'ils l'ont confié non à l'écrit, mais à la mémoire.

II- Les dieux :

A) Sur les hommes, et par la même occasion sur les dieux, en Mésopotamie, une tradition - consignée dans les textes tant en sumérien qu'en akkadien, et à laquelle il a été fait allusion - dit qu'ils ont été créés pour remplacer les dieux inférieurs qui assuraient le service des divinités supérieures. Les dieux inférieurs, en effet et pour le principal de leur travail, « grew and harvested the gods' food, tilled the soil » (1). Ils assuraient des tâches encore plus dures, comme celle de creuser le lit des rivières, ainsi le Tigre et l'Euphrate, et les voies d'eau qui irriguaient les champs des grands dieux (2). Ceci qui les poussa à la révolte. D'où l'idée, du sage Ea (le sumérien Enki), de leur substituer des êtres faits d'argile, dont le lot serait celui de : « to carry the yoke, […] to bear the soil-basket of the gods » (3). Porter ce joug voudra dire servir, à la place des divinités inférieures donc, les grands dieux, c'est-à-dire faire « all the work that went into looking after the gods in their temples on earth, from irrigating their fields, raising their crops and pasturing their livestock to baking their bread, butchering their meat and clothing their statues » (4). Il faut savoir ici, en effet, que les grands dieux, du panthéon babylonien en particulier, « lived, embodied in anthropomorphic statues, in palatial houses, surrounded by their divine families, courtiers and servants. The ideology was that soon after the sundering of heaven from earth the rulers of gods had divided up the land between the major deities of the pantheon, allocating to each a city and its surrounding territory » (5).

Si l'on zoome, pour ainsi parler, sur un dieu patron d'une cité mésopotamienne, babylonienne en particulier encore une fois, après donc la séparation du ciel et de la terre et la mise en parts entre les grands dieux du territoire, on le verra - ce dieu - occuper « a large complex in the centre of town [ceci qui voudrait dire que la cité s'est bâtie autour du temple et que donc l' 'origine' de la ville, en Mésopotamie, serait le temple]. This, the chief temple of the city, functioned as his house or, better, his palace […]. Here in his palace the god […] was looked after by means of elaborate rituals. He was seated on a throne, fed

1) George, A., *The Epic of Gilgamesh*, London, Penguin Classics, 1999, p. xxxvii.
2) *Id.*
3) *Ibid.*, p. xxxvii.
4) *Ibid.*, p. xxxviii.
5) *Id.*

regular meals, clothed in expensive garments woven with gems, and entertained with music, dance and song » (1). D'un autre côté, « [i]n line with the belief that the land was divided among the gods in remotest history, many of these temples possessed huge holdings of arable land let out to tenant farmers. They also owned vast herds of cattle and flocks of sheep and goats » (2).

On peut voir ainsi que le rapport des dieux mésopotamiens à l'agriculture (à la royauté aussi, par la même occasion !) est essentiel. On ne peut les imaginer sans une terre d'où le travail des dieux inférieurs, puis celui des hommes, tire leur nourriture - le temple, à l' 'origine', serait l'endroit où l'on déposait la part en grains du dieu. Ce rapport leur est vital même. Ceci, si l'on se souvient que les dieux ont failli mourir de faim et de soif après le déluge. A part un seul homme et sa famille, l'humanité a été emportée par les eaux, qui - l'humanité - travaillait leurs champs et assurait leur subsistance. Ce lien, des dieux mésopotamiens à l'agriculture, semble se resserrer davantage, devenir plus visible, lorsque l'on se tourne vers une figure qui, pour certains, est l'expression la plus singulière de la religiosité mésopotamienne, celle de celui que l'on a appelé le « dieu souffrant ». Quoiqu'il en soit de cette figure, figure essentielle ou marginale de la religiosité mésopotamienne, on a bien tout un genre littéraire, celui des lamentations, dont une partie est inspirée par les souffrances, ou les épreuves, de ce dieu. D'un autre côté, cette figure n'est pas sans être, pour nous, de quelque familiarité, avec celle qu'elle appelle en complément, de la *mater dolorosa* - dans le christianisme, par exemple, et dans le shiisme, en particulier, où on a les souffrances de l'imam Hussein, et les lamentations (prêtées, en tout cas, à elle, qui n'a plus été de ce monde des décennies avant le martyre de l'imam et qui n'a donc pu, raisonnablement, se lamenter du vivant de l'imam sur la mort de celui-ci ; sauf à lui reconnaître des dons, de voyance en l'occurrence, qu'elle-même ne s'était pas reconnus !) de sa mère, Fatima. On vient de le dire, cette figure semble être une des expressions les plus propres au sentiment religieux mésopotamien, sentiment qui tient que le dieu d'un élément 'naturel' (je mets des guillemets, parce que l'on ne peut, me semble-t-il, parler de 'nature' à cette époque, qui est une notion moderne, romantique en particulier !), ne se distingue pas de cet élément, que l'élément est l'apparition du dieu. Il - l'élément - est, en quelque sorte, la "face du dieu". Ceci, un peu comme, pour les shiites (qui n'ont pas hérité, au sud de l'Irak notamment, que du pays des Mésopotamiens), l'imam est la face de Dieu - l'homme ayant pris, entre temps, la place qu'occupait la 'nature' chez les Anciens, la 'nature' qui, en quelque sorte, n'a plus été jugée digne d'incarner le divin. Cela qui veut dire que l'élément vit de la vie du dieu, et que les tribulations, si l'on peut dire, que le cours du premier connaît, sont la face de celles du dieu. De même, lorsque l'élément disparaît, c'est le dieu qui disparaît. Ceci étant, Tammuz, « the generative force, not only of plants, but also of animals" » (3), était censé souffrir et disparaître pendant l'été, mais aussi souffrir « when the grain was threshed » (4).

1) George, *op. cit.*, p. xxxviii.
2) *Ibid.*, p. xxxix.
3) Frankfort, *op. cit.*, p. 290.
4) *Id.* Le lien, vital, qui lie les grands dieux mésopotamiens à l'agriculture, ne veut, bien entendu, pas dire que les dieux, en général, sont nés, en Mésopotamie ou ailleurs, avec l'agriculture. Tiamat, par exemple, semble liée à la 'nature' chaotiquement (chaotiquement, par rapport à l'ordre du champ de culture) luxuriante d'avant l'agriculture, pleine de dangers, que le chasseur-cueilleur aurait connue. Encore une fois, on ne parle que de la Mésopotamie, où les dieux, d'avant et d'après l'agriculture, semblent 'coller' à la 'nature'. C'est, si l'on veut, l'idée d'immanence - qui a pu être propre à la Mésopotamie. Idée qui pourrait avoir donné celle de l'incarnation divine, car l'immanence veut dire aussi, et

Soulignant ce lien, des dieux mésopotamiens de « la première génération » à l'agriculture, on peut, également, lire ce qui suit : « Anu was heaven, but also "the force which lifts (the universe) out of chaos and anarchy and makes it into an organized whole. . . . . The force which ensures the necessary voluntary obedience to orders, to law and custom in society, to the natural laws in the physical world, in short the world order." […] Enlil, manifest in the storm, was the power who enforced the decrees of the divine assembly; who in passion and fury, sent the flood to destroy mankind; who sustained all legal authority by force, in particular the rightful ruler of the city or the land. Ninhursaga, the "Lady of the mountain," was Mother Earth: "the lady who gives birth," "the fashioner of all wherein is breath of life," "the mother of all children." Ea, water, was anciently called Enki, "Lord of the Earth," because water is of the earth from which it wells up if it is not inextricably mixed with it, as in the marshes of the south [de la Mésopotamie]. There, at Eridu, was Ea's main shrine. Ea was personified intelligence, knowledge, especially magical knowledge; for "the ways of water are devious. It avoids obstacles rather than conquering them, goes around and yet gets to its goal. . . . . It flows out over the field, irrigating it, and then trickles away and is gone." […] A similar richness of meaning characterizes the second generation of gods […] » (1). On peut voir que ces dieux de « la première génération », non seulement sont la « face cachée » d'aspects de la 'nature' essentiels à l'agriculture, mais qu'ils 'assument' les trois fonctions (fonctions que l'on peut, en définitive, qualifier d'agraires) :

1- D'*ordre cosmique* (aspect varunien de la première fonction), sans lequel il n'y a pas de saisons par exemple. Re-notons que l'on peut supposer que *An* est analysable en *a*, qui veut dire 'eau', un des sens de la lettre *n* en sumérien 'pointant vers le haut', *An* pourrait être *Eau-Haute*. Le lien ainsi qui lie parfois les dieux de première fonction à l'eau pourrait indiquer que leur fonction est d' 'assurer' l'*aša* - l'agencement, l'ordre - agricole, si on peut ainsi qualifier cet ordre. L'*aša* agricole est devenu, avec l'agriculture, l'ordre par excellence, ce que semble indiquer le mot lui-même : *aša*, en sumérien, veut dire *champ*. Le champ, en effet, non seulement ne peut se définir sans ordre, mais il est la jointure de deux ordres : l'un cosmique, l'autre social. Celui-ci, aspect mitrien de la première fonction, est aussi évoqué dans ce qu'on vient de lire (*law and custom in society*).

2- De force : Enlil semble être lié principalement à la région intermédiaire entre le haut et le bas, si on peut dire ainsi. Il est en effet « the Great Mountain », par exemple pour le texte intitulé *Enki and the world order* - la montagne tenant autant de la terre que du ciel, surtout si elle est *great*. D'un autre côté, l'acte par lequel il 'crée' le cosmos, son mode de 'création' en quelque sorte, sa façon de 'créer', est celui de séparer le ciel et la terre. Ce qui

---

par exemple, que le temple est l'incarnation du dieu. Sur le temple mésopotamien on peut apprendre que « [t]he Sumerian and Akkadian words for temple are the usual words for house (é = *bîtum*) » et que ces mots « imply between the divine owner and his house […] a closeness of essence, of being, amounting more nearly to embodiment than to habitation » (Jakobsen, *op. cit.*, pp. 15-16). « Détruisez ce sanctuaire ; en trois jours je le relèverai », Jésus dit, parlant de son corps, dans le quatrième Evangile (voir *Les Quatre Evangiles*, Paris, Les Editions du Cerf, 1966, p. 261).
1) Frankfort, *op. cit.*, pp. 279-80.

semble vouloir dire qu'il se met entre les deux. Sa ville, Nippur, est, selon les textes, le lien entre le ciel et la terre. Et alors que d'habitude, si l'on peut dire, il va avec An et Enki, dans les textes en revanche qui lui attribuent la terre (et non plus la région intermédiaire entre le ciel et la terre) pour domaine, il est lié/opposé à An, auquel revient le ciel, et à Ereškigal (et non plus à Enki), la déesse du monde souterrain (1) : « […] Enlil is associated especially with the abundant growth of grain, but also with the space of air between heaven and earth; the latter may be reflected in his name [-*lil*, pourrait, mais ce n'est pas très sûr, signifier *vent* ; *MG*]. Within this context it cannot surprise that Enlil's violent power can be likened to a devastating storm in literary texts. There is, however, no reason to assume that these passages refer to Enlil's primary or original cosmological role within the Sumerian pantheon » (2). La force (ce que l'on peut comprendre par *violent power*) du dieu, ainsi, est associée à la croissance du grain. Croissance qui ne va pas avec la *devastating storm*, mais celle-ci est une image tardive de la façon de procéder de ce dieu. Là , encore une fois, il est vu occupant une région intermédiaire. D'où peut-être, de ce lien principal au lieu situé entre deux lieux, son lien, secondaire, et à l'un des quatre vents et à l'orage (vent et orage occupant aussi, inutile de le rappeler mais rappelons-le quand même, l'entre-ciel-et-terre). Cette position intermédiaire est aussi celle du roi mésopotamien, qui se situe « entre les dieux et les hommes ». La montée du dieu, d'Enlil s'entend, à la tête du panthéon à la place de An, pourrait d'ailleurs ne pas être étrangère à l'affirmation de la royauté en Mésopotamie. Peut-être à la permanence qu'elle a acquise, si l'on veut essayer d'être plus précis ; ceci alors que le roi, aux débuts de la royauté, était élu pour un temps, le temps d'une guerre (voir, sur la royauté, le paragraphe suivant). De cette montée vient peut-être sa perception, par les 'Sémites' voisins de Nippur, comme *i-li-lu*, le « père des dieux ».

L'arrivée au-devant de la scène, cette fois de Ninurta, le fils d'Enlil (Ninurta, qui fait partie ainsi de la seconde génération des dieux mésopotamiens), cette arrivée pourrait correspondre à une autre phase de la royauté (peut-être la phase où elle n'a plus été concernée que par la guerre, mais par les trois fonctions). Etant, en quelque sorte, un développement et une manière de mise à jour d'Enlil, Ninurta peut aider à préciser, à prolonger aussi, les traits de son père. Sur ce dieu, qui porte aussi le nom de Ningirsu, et qui, au départ semble être la divination de la charrue (ceci qui souligne encore une fois le lien des dieux mésopotamiens à l'agriculture), lisons d'abord, pour donc, par ce détour, mieux éclairer les contours (si l'on me permet ce jeu !) de la figure d'Enlil : « The prototypical Enlil-son embodies the type of the young warlike god who takes over the kingship from his father after having proved his supremacy by defeating the land's enemies and forces of chaos. […] Ninurta, who is also a god of agriculture, in his role as warrior has power over storm and flood as weapons. Unlike Iškur-Adad [le dieu de l'orage babylonien] whose rule over storms and flood includes his responsibility for rain and the growth of

1) Disons, cependant, que lorsqu'on lui attribue la terre, ce n'est pas toute la terre, mais juste la surface. L'étagement, occasionnel, des trois An, Enlil et la déesse du monde souterrain, rappelle celui que forment les trois groupes de dieux romains, les *caelestes*, groupe qui correspond à Jupiter (1ère fonction), les *terrestres*, groupe qui le fait à Mars (2nde fonction) et les *inferni*, groupe correspondant, quant à lui, à Quirinus (3ème fonction) (voir Littleton, C. S., *The New Comparative Mythology*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1966, p. 58).
2) Schwemer, D., « The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies, Part I », in *Journal of Ancient Near Eastern Religions 7*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2008, p. 126 (texte publié sur l'Internet).

vegetation, in the hands of Ninurta storm and lightning are devastating weapons only, and his characterization as a 'storm-god' is restricted to his acting as a warrior » (1).

On lira ensuite, pour se rendre compte que l'on a une sorte de fil d'Ariane pour sortir de la confusion où, au moins dans un premier temps, nous jette la profusion de noms des dieux mésopotamiens : « There are many problems in dealing with Ninurta because his identity is fluid. I think that [we] must look for the divine personality itself and not care about names. Ninurta is actually one name of the deity sharing many attributes with the other Mesopotamian gods: both the moon-god Nanna/Sin and Ninurta/Ningirsu are first-born sons of Enlil endowed with kingship […]. Ninurta shares with the weather god Iškur/Adad his thunderous weapons, such as storm and flood, and also enemies, including the "rebellious countries." He is identical with Nabû as the divine scribe and holder of the Tablet of Destinies, with Nergal he shares his strength, with Šamaš his position as the divine judge » (2). On suspend la lecture du texte pour remarquer que sous tous ces noms, Ninurta est concerné par l'aspect varunien de la première fonction (il est, en effet, *holder of the Tablet of Destinies* : on sait que c'est Varuna qui détermine les destinées, individuelles en particulier, destinées que Amśa, un des deux souverains mineurs du côté varunien, distribue ensuite (3), il est concerné également par l'aspect mitrien de cette même fonction (il est *divine judge* ; on remarquera que Šamaš est le dieu-soleil et que Mithra a fini - fin atteinte dans le Mithraïsme - par être identifié avec le soleil), de même que par la seconde fonction (le texte parle d'armes, de force et d'ennemis) et enfin par la troisième fonction, les eaux de l'orage et de l'inondation pouvant être bénéfiques et non pas seulement destructrices (quoiqu'il en soit de ces eaux, on a vu un peu plus haut que ce dieu était « also a god of agriculture »). On risque donc de s'y perdre avec les noms, mais on a le fil des trois fonctions. Le texte continue ainsi : « Ninurta mythology has been attached to Marduk […], to Zababa, to Pabilsag, to Ninazu, and to Tišpak, to mention only the better known. For example, in the laudatory section of the SB [Standard Babylonian] Anzû Epic, and in the Gula hymn of Bulluṭsa-rabi […], several gods are identified with Ninurta » (4). Malgré toute cette « fluidité » du dieu, on en a bien une « définition » et l'on arrive, si l'on continue la lecture, à un paragraphe qui commence ainsi : « **Definition.** Ninurta is the defender of the divine world order; he is the god of warfare, agriculture and wisdom » (5). On voit que le dieu s'occupe bien des trois fonctions, 'occupation' qu'il a transmise, si l'on peut dire, à son incarnation, c'est-à-dire au Roi. Ceci qui nous permettrait de poser qu'avec ce dieu, la royauté connaît l'étape qui voit le Roi devenir l'incarnation (s'il s'agit bien de cela) non du dieu, mais d'un dieu particulier, de Ninurta donc, étape qui le voit aussi devenir concerné non plus par la guerre seulement, comme cela était le cas lors des deux premières étapes de la royauté (l'étape où la royauté était une charge provisoire, puis l'étape où elle a cessé de l'être, l'étape Enlil si l'on veut, pour devenir permanente), mais également par les deux autres fonctions. Après avoir noté que ce dieu « must be considered as the paragon and

1) Schwemer, *ibid.*, p. 127.
2) Annus, A., *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*, State Archives of Assyria Studies, vol. XIV, published by the Neo-Assyrian Text Corpus Project, University of Helsinki, 2002, p. 4 (publié sur *academia.edu*).
3) Voir, par exemple, Littleton, *op. cit.*, p. 91.
4) Annus, *ibid.*
5) *Ibid.*, p. 5.

divine tutor of the king » (1), l'auteur du texte que l'on est en train de lire cite un passage qui, encore une fois, souligne la trifonctionnalité du dieu et 'par conséquent' du Roi (2) : « As they are described in the myth [*Ninurta's journey to Eridu*], the powers that Ninurta gains demonstrate his kingship, the power of [1] ruling the land and also foreign lands; and of dispensing destinies, law and order; but, at the same time, he also demonstrates his power of [3] fertility and abundance of vegetation and animal life […]. This fertility and creation aspect is another result of [2] victorious encounter in battle; this is displayed with particular clarity in his conflict against Asag and the kur in Lugale (lines 349-67) » (3). J'ai mis [1],[3] et [2] pour indiquer les trois fonctions. Asag est un démon qui a causé toutes sortes de calamités aux hommes et aux animaux. Lugale, *lugal-e* (« ô roi », en sumérien), sont les premiers mots d'un poème autrement intitulé 'les exploits de Ninurta', poème qui commence par « an introductory hymn praising Ninurta (1–16), followed by a long narrative that relates Ninurta's battles and victory over the Asag, a monstrous demon, and its army of stone warriors (17–333). He is supported by the Šar-ur, his staunchly faithful divine mace, and by the bodies of previously defeated demonic enemies, suspended from his chariot like trophies. The first half ends with a short passage which describes Ninurta's building of the hills and invention of agriculture (334–67).

The second half (368–410) begins with Ninurta renaming his mother Ninmaḫ ('Great Lady') as Ninḫursaga ('Lady of the mountain') in celebration of his victory. In its long middle section (411–644) Ninurta passes judgment on nineteen groups of stones, which are blessed or cursed according to whether they aided or fought him in the conflict with the Asag. The judgments of the stones are full of puns which are difficult to render into English but in Sumerian this passage is a rhetorical *tour de force*. At another level, it serves as an aetiology, explaining how each stone came to have its particular physical properties, technological functions, and cultural associations. Then Ninurta returns to Nibru by his boat Ma-kar-nunta-eda while his boatmen, the Anuna gods, and Enlil himself take it in turns to sing his praise (645–97). The composition concludes with praise to the goddess Nisaba containing also a summary of the events in the poem (698–723), and with praise to Ninurta (724–5)(4).

On aurait, si je ne me trompe et suivant ce qu'on vient de lire, la liste suivante :

1) Annus, *op. cit.,* p. 25.
2) Trifonctionnalité qui semble depuis lors 'accompagner' le roi jusqu'en des endroits que l'on ne soupçonne guère, comme dans *Henri IV* de Shakespeare, où l'auteur « explores the theme of ideal kingship » et où « Prince Hal, having gained experience through the court [lieu donc, et si l'on peut dire, de première fonction], tavern [lieu des 'jumeaux' *Nourriture* et *Boisson*] and battlefield [champ de bataille ainsi] without compromissing his integrity, emerges at the end of the play as the complete prince » (voir l'introduction rédigée pour : Shakespeare, *Henry IV Part I*, Wordsworth Classics, 1994). Le lecteur se souvient, cependant, que la carrière du prince Hal, le futur Henir V, commence, dans la pièce, par le *bottlefield* qu'est la taverne, passe par le *battlefield*, avant de vraiment connaître, dans *Henri IV part II*, la *court*.
3) Annus, *ibid.*, pp. 25-26.
4) Black, J., *The Literature of Ancient Sumer*, Oxford University Press, 2004 , pp. 163-64.

- praising (1–16)
- battles (17–333)
- agriculture (334–67)
- renaming (368–410)
- judgment (411–644)
- praise (645–97)
- summary (698–723)

On voit que, quantitativement, les sections les plus importantes sont celle consacrée à *battles* et celle consacrée à *judgment*. Qualitativement (par qualité, j'entends un peu l'envie de lire, ou de prêter l'oreille, que donne un passage ; en ce sens un passage qui raconte est 'qualitativement' plus 'important' qu'un passage qui décrit, même s'il lui est, du point de vue littéraire, inférieur), c'est, bien entendu, *battles* et *agriculture*, les passages où il y a de l' 'action'. (Peut-être aussi *judgment*, où le dieu semble se contenter de maudire ou de bénir les pierres qui l'ont ou non combattu, mais où, si on regarde d'un peu plus près, il s'agit d'une espèce de mise en ordre allant au-delà des pierres - c'est, par exemple, avec des pierres que l'on bâtit un temple, or bâtir un temple, selon les conceptions mésopotamiennes, est bâtir le monde.) Si l'on réunit les deux résultats, celui obtenu en 'comptant' et celui obtenu en 'estimant', on aura comme sections les plus importantes et suivant l'ordre du récit, *battles*, *agriculture* et *judgment*. On peut dire, ainsi, que le poème, d'une certaine façon, dépeint le dieu accomplissant des activités ayant trait aux trois fonctions. D'un autre côté et si on procède autrement, par élimination directe si on peut dire, *summary* peut certainement être excepté de la liste ci-dessus. Il restera *praise* et *renaming* - outre, bien sûr, les trois que l'on vient de retenir. Celui-ci, *renaming*, étant une sorte de trophée de victoire, pourrait être rangé du côté de *battles*. Le premier, *praise*, n'étant pas le fait du dieu et puisqu'il ne s'agit dans les présentes pages que de donner quelques indications, ceci étant donné, entre autres, qu'il s'y agit d'un premier 'sondage trifonctionnel' du corpus mésopotamien, on peut également le barrer. Il restera donc, par le biais que l'on vient de prendre aussi, les trois : *battles*, *agriculture* et *judgment*. On remarquera, en passant, que Ninurta « pillages the Mountains all alone » (1), d'un côté, et « led the march through the rebel lands » (2), d'un autre. Ceci qui voudrait dire - d'autant que s'il se sert de la massue principalement, il utilise aussi la lance par exemple - que le dieu mésopotamien réunit les deux aspects de la seconde fonction : l'aspect Héraclès et l'aspect Achille.

Le texte n'a ainsi pas tout à fait tort de continuer de la sorte : « The connecting point between these seemingly contradictory roles is the institution of kingship Ninurta personifies […] » (3). Le reste de la « définition » n'est pas moins intéressant : « Ninurta is the celest-

1) Black, *ibid.*, p. 164.
2) *Id.*, p. 166.
3) *Ibid.*

-ial saviour, the heavenly crown prince who, after the victory over envious forces, *merges* with his father, and becomes the heavenly paragon of the king. He is expected to give his victorious role over to the earthly king who can be seen as his incarnation or “icon.” He is thus the intermediary between gods and men, the high and the low » (1).

Plusieurs mythes rapportent, en effet, la victoire du dieu sur « the enemies of divine order » (2), c’est-à-dire sur ce que l’on peut appeler la Druj, la Tromperie, l’ennemie d’Aša, de l’Agencement, de l’Ordre. En outre et secondement, comme Indra, ou plutôt précédant celui-ci, « [b]y defeating enemies, Ninurta releases the powers which were imprisoned or taken into captivity by these dangerous forces of chaos » (3). Troisièmement, « [f]rom these victories all-encompassing blessings emerge for the whole country - they bring along fertility in agriculture and in the family, they cure sickness and “resurrect the dead” » (4) ; elles apportent en ce troisième point, en particulier et pour le dire autrement, la Santé (Haurvatat) et l’Immortalité (Ameretat). On peut voir que, sans en avoir - sans doute - l’intention, l’auteur de ce texte retrouve, en une certaine façon, non seulement les trois fonctions, mais aussi leur ordre ‘canonique’. Rappelons que Ninurta, et donc le roi mésopotamien, a trois titres : 1- « On the Sumerian seals Ninurta’s most frequent titles are “great *governor* of Enlil” […] and “governor of Nippur” […] » ; la charge de *governor*, en général, étant le service du temple (5) ; 2- « Marduk or Enlil as the supreme god and Ninurta as the “*warrior* of Enlil” are features of Mesopotamian religion during the millennia of its existence and they are already attested in […] early Sumerian sources » (6) ; 3- le titre de *governor* peut aussi s’appliquer à celui qui a « the economic maintenance of Enlil’s temple », charge « which was the traditional obligation of the king [le roi qui, en cette étape de la royauté, est devenu l’incanation de Ninurta ; *MG*] who as such had the title “*farmer* of Enlil” » (7).

Rappelons, en marge, que les Kassites, qui ont pu servir de pont entre la Mésopotamie et les Indo-Iraniens, avaient identifié Ninurta à leur dieu Maruttash, nom qu’on ne peut, bien sûr et mis à part le nombre, s’empêcher, à l’entendre, d’évoquer les Maruts (8).

On vient de dire que les dieux de « la première génération » assuraient les trois fonctions :

1) Annus, *op. cit.*, p. 5. C’est moi qui souligne *merges*, pour dire qu’il semble donc que l’on n’ait pas fait fausse route en suivant Ninurta pour parvenir jusqu’à Enlil, puisque’il finit par « fusionner » avec son père. Les Mésopotamiens n’étaient ainsi pas sans savoir que les deux dieux étaient deux expressions d’une même figure. On se rend compte aussi que l’on ne peut parler des dieux mésopotamiens, sans parler de la royauté.
2) Annus, *ibid.*
3) *Id.*
4) *Id.*
5) *Ibid.* p. 11.
6) *Ibid.* p. 10.
7) *Ibid.* p. 12. C’est moi qui souligne, dans les citations, *governor*, *warrior* et *farmer*, c’est-à-dire les trois fonctions.
8) Ce paragraphe, sur les dieux de seconde fonction, s’il est plus long que le précédent et le suivant, c’est que la fonction de ces dieux se prête plus facilement au récit. Ceci qui fait que l’on a plus de matière les concernant.

1- d'ordre cosmique et social et 2- de force. Il reste un 3- :

- De (re)production. Ceci nous donne l'occasion de revenir sur Ea, Ḫaja, pour redire que ce dieu - qui porte, dans son nom, *ḫa*-, qui veut dire poisson - semble être un aspect de l'eau : l'aspect 'producteur' de la poissonneuse eau salée. A la naissance de l'agriculture, peut-on supposer, un autre aspect de l'eau a 'pris le dessus', celui 'reproducteur', 'fécondant', de l'eau terrestre d'irrigation, d'un côté, et de l'eau céleste de pluie, de l'autre. C'est ce premier côté-là semble-t-il, celui de l'eau terrestre d'irrigation (non celui de l'eau céleste), que les Sumériens ont 'confié' à Enki - Enki étant, on l'a vu, le titre de Ḫaja. Enki qui, selon les textes et comme Ḫaja, aime le poisson (« […] Enki […] who loves fish » (lignes 278-284), mais dont la semence est l'élément constitutif du Tigre au moins, sinon des deux fleuves, et qui, lui-même, est, selon des textes que l'on peut qualifier de tardifs, la semence d'An : « [A]fter father Enki had lifted his eyes across the Euphrates, he […] ejaculated and filled the Tigris with flowing water » (lignes 250-266). Un peu plus haut dans ce texte sur *Enki and the world order*, on peut entendre le dieu parlant de lui-même dire : « When I approach heaven, a rain of abundance rains from heaven. When I approach earth, there is a high carp-flood » (lignes 88-99) (1).

On a vu que les deux aspects de la première fonction 'revenaient' au seul An, la 'nature' (que règle l'ordre) et la 'société' (que règle la loi) ayant été conçues, dans un premier temps au moins, comme une unité ; de même que la troisième fonction était 'assurée' par une sorte de couple - ceci avant que, par la suite, la déesse ne fût reléguée au second plan. L'agriculture semblant, en effet, avoir été un rituel, au sens propre du mot, avant de devenir (lorsque, je crois que l'on en a déjà touché un mot, le stock de grains des temples est devenu important et que la gestion de ce stock - et donc les prêtres auxquels cette gestion a été confiée, la prêtrise étant née du 'besoin' de gérer le surplus, de grains en particulier - a pris de l'autonomie et de l'importance) une activité 'économique'. Or, c'est le côté 'mâle' qui prime dans la culture de la terre. Celle-ci - la terre - en effet 'produisait', avant l'agriculture, comme d'elle-même. Ceci qui a changé avec l'agriculture, où sans l'intervention du mâle, tant par son 'travail' (2), que par sa semence (semer est un acte masculin, que la semence soit grain, eau ou autre), la terre reste stérile. L'aube de l'agriculture a été ainsi le crépuscule des déesses. Le Tigre ne peut venir d'une éjaculation de déesse, en effet ! Ceci d'autant qu'avant d'éjaculer, le texte rapporte que le dieu « lifted his penis ». Quoiqu'il en soit de tout cela et d'autres choses se rapportant à cela dans ce que l'on vient d'exposer, il me semble que l'espèce d'exclusion des déesses - exclusion qui ne s'est, bien sûr, pas faite du jour au lendemain - est une indication que celle-là, je parle de

1) Traduit sur le Net in *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, « Enki and the World Order ».
2) Je mets entre guillemets 'travail', parce qu'on peut supposer, comme je viens de le dire, que les actes de ce travail ont d'abord été des actes rituels, des actes faisant partie d'un rituel - travail (malgré tout !) dont l'extension dans le temps, peut-on supposer, a été une des raisons de la marginalisation de la femme - et de la déesse - dont la grossesse, peut-on penser, dure plus qu'il ne faut pour s'y, à ce travail, livrer.

l'agriculture, a été un rituel. On ne peut, par exemple, et comme je viens de le rappeler, attendre d'une déesse de donner, de la façon dont Enki l'a fait, le Tigre. La déesse, avec l'agriculture, a perdu son efficacité rituelle, en quelque sorte.

B) On peut arguer d'un chaos dont souffrirait le panthéon sumérien pour rejeter ce que l'on vient d'exposer sur une trifonctionnalité de ce panthéon. Ainsi, par exemple, ici : « There is no one Zeus in Sumerian religion heading the pantheon; neither is any definable triad of gods found in the Sumerian religion, as detectable in Indo-European mythology. Sumerian pantheon seems chaotic and difficult to define or describe by using theories from the comparative mythology or history of religions. An, Enlil, Enki and the mother-goddess - they all seem to have an almost equal importance in early Sumerian mythology. No single god can be named "the head of the Sumerian pantheon" when the earliest written myths appear. The sky-god An (of Uruk) is at best the chairman or speaker of the parliament of the gods; Enlil is the chief executive power in the political system while Enki, alongside the mother-goddess, represents all the imaginable aspects of fertility, knowledge, wisdom and creation » (1). Ceci est exposé après que l'auteur de ce texte, discutant l'hypothèse d'une rivalité entre Enlil et Enki (2), pose que : « All the indications of the disagreement or rivalry between them can also be explained simply by saying that the Sumerian mythology had this kind of rivalry naturally programmed to its core. Enki was a ''benevolent god of agriculture'' and Enlil was the ''terrifying god'' of political power and military leadership » (3). Ceci - dont on peut comprendre que les deux dieux ne s'opposent pas 'personnellement', mais que leurs rôles (leurs fonctions, si l'on veut !) sont différents - a été lu pour les précisions (4) qu'il apporte au texte cité en premier.

Il ne serait peut-être pas inutile, arrivés ici et pour répondre un peu à ce qu'on vient de lire, de prendre, sur les dieux mésopotamiens, un autre 'avis' - celui de Th. Jacobsen - que ceux des auteurs, Frankfort en particulier, qui nous ont permis d'approcher ces dieux :

« To the ancient Mesopotamians what the sky might reveal was An, its own inner essence of absolute authority and majesty […]. The absoluteness of the authority divined in An may be seen clearly in statements that make him the fountainhead of all authority and authoritative commands, whether parental, lordly, or royal. In the myth of the elevation of Inanna the gods address him saying:

1) Espak, P., *The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology*, Tartu University Press, 2010, p. 231 (dissertation publiée sur le Net).
2) Rivalité qui, peut-on supposer avant plus ample information, pourrait être rangée dans le dossier de l'animosité qui, dans un premier temps au moins, caractérise les relations entre les 'représentants' des deux fonctions supérieures et ceux de la troisième.
3) Espak, *ibid.*
4) Les précisions - de *benevolent god of agriculture* et celle de *terrifying god of political power and military leadership* - concernant Enki et Enlil, respectivement. Ceci précisé, remarquons que l'on parle de *military leadership*, concernant Enlil donc, alors qu'on vient pourtant de parler de *no leadership* du tout, quand on a parlé de *no-heading*. On vient de dire en effet : « There is no one Zeus in Sumerian religion heading the pantheon ».

What thou hast ordered (comes) true!
The utterance of prince and lord is (but)
what thou hast ordered, dost agree with.
O An! Thy great command takes precedence,
who could gainsay it?
O father of the gods, thy command,
the very foundations of heaven and earth,
what god could spurn (it)? » (1).

Lisons aussi : « [An] is the power that lifts existence out of chaos and anarchy and makes it an organized whole. As a building is supported by and reveals in its structure the lines of its foundation, so the ancient Mesopotamian universe was upheld by and reflected An's ordering will. His command is "the foundation of heaven and earth" » (2). Tout cela, sur ce dieu, on vient de le voir un peu plus haut - dans les mêmes termes presque. Cependant, deux 'avis' valent mieux qu'un.

On demandera également un 'avis' sur Enlil : « Next to An in rank, but embodying energy and force rather than the calm authority of An, is Enlil or Nunamnir » (3). La force de ce dieu ne semble pas étrangère, à l' 'origine' au moins et entre autres, à la force nécessaire à garder le grain. « His throne[, en effet,] is D u $_6$ - k u g, "the holy mound", i.e., the storage pile of grain and wool » (4). Quant à sa petite famille : « His wife Ninlil or Sud is a grain goddess, daughter of the god of stores, Haia, and the barley goddess Ninshebargunu or Nidaba. His son is Ninurta or Ningirsu, god of the plough and the spring thunderstorms » (5). On peut penser que la protection qu'il pourvoyait au grain est d'où sa 'liaison' avec Ninlil. Ici le dieu Haia, c'est-à-dire Ḫaja, prend l'aspect de *god of stores*. Ceci qui souligne le lien 'originel' d'Enlil avec le grain et sa protection. La fin du texte *Enlil and Ninil* le qualifie de *Lord of the storehouse*. Or, « as the ruler metaphor took stronger hold » (6), le dieu est loué, par une des strophes de « [t]he great "Hymn to Enlil" » (7), en ces termes :

Without (warrant) of the great mountain, Enlil,
no city could be built,
no population settled therein,
no cattle pen built, its sheepfold not set up.
No king could be raised to office.
no lord created,
No high priest or high priestess
designated by the (omen-)kid,
among the troops no general and lieutenant

1) Jacobsen, *op. cit.*, pp. 96-97.
2) *Ibid.*, p. 97.
3) *Ibid.* p. 98.
4) *Ibid.*, p. 99.
5) *Id.*
6) *Id.*
7) *Ibid.*, p. 100.

could be had.
The water of the carp-flood at its height
could not dredge the canals,
the (flood arriving) after it,
would tend to break out (from the bed),
could not go straight,
not extend (by scouring) the far reaches
(of the canals).
The sea could not give birth
to the heavy souther with its rain (1).

Fin de la strophe. Strophe où l'on voit, qu'après avoir permis, en quelque sorte, la fondation de la ville et l'établissement de la population, Enlil institue, d'une certaine façon aussi et dans leur ordre 'canonique', les trois fonctions, sans lesquelles la ville ni la population ne peuvent subsister . Rappelons rapidement quelques indices de ces fonctions : 1- *king*, *lord*, *high priest*, *high priestess* ; 2- *general*, *lieutenant*, *troops* ; 3- *canals*, *water*, *rain* (à moins que la séquence ne soit : *king* ; 1- *lord*… ; 2- *general*… ; 3- *canals*…).

J'ai oublié de dire que l'histoire des dieux mésopotamiens se résumait, pour l'auteur, Th. Jacobsen, en trois métaphores : ils auraient été vus, au cours du 4e millénaire, comme *providers*, au cours du millénaire suivant comme *rulers* et, au cours du second, comme *parents*. On rappellera que *rulers* va un peu avec ce que l'on a vu sur la royauté comme 'essence' du divin - le divin tel que le livre ce que l'on peut appeler "l'expérience mésopotamienne". Les avis que l'on est en train de collecter se trouvent, après un chapitre également sur le divin au cours du même millénaire mais d'un point de vue général, dans un chapitre intitulé : *Third Millenium Metaphors. The Gods as Rulers: Individual Divine Figures*, chapitre formé d'exposés sur des égalités, dont les trois suivantes et dans l'ordre qui suit : *An = Authority* (= souveraineté, autrement dit), *Enlil = Force* - Enlil qui, au passage, commet au moins un des trois péchés du guerrier, le rapt de la déesse Ninlil - et *Ninhursaga = Productivity*. Ainsi, « With An and Enlil stands the third in the triad of most powerful deities, the goddess Ninhursaga, also known as Nintur, Ninmenna, Ninmah, Dingirmah, Aruru [où, me semble-t-il, on trouve la racine *ar* que l'on a vue], and in Akkadian as Bêlit-ilī, Mama, and numerous other names » (2). Viennent ensuite, dans ce même chapitre, des égalités qui concernent des dieux de la 'seconde génération', si l'on met à part Enki (3), égalités où il est question aussi d'aspects des trois fonctions (4).

Inutile de discuter le schéma des trois métaphores, proposé par l'auteur, ni sa périodisation, puisque, je le répète, il ne peut être question de plus que de donner quelques indications.

1) Jacobsen, *ibid*., p. 100.
2) *Ibid*., p. 104.
3) Enki est concerné par l'égalité *Enki = Cunning*, égalité qui laisse de côté donc son lien à la 3e fonction, pour ne voir que la ruse, l'intelligence si l'on veut. Cependant la première phrase de l'exposé sur ce dieu pose : « A rather persistent rival of Ninhursaga in the triad of ruling gods, An, Enlil, and Ninhursaga, was Enki », et ceci car, seconde phrase, « Enki personifies the numinous powers in the sweet waters in rivers and marshes or rain », car, autrement dit, il est aussi concerné par la *productivity* (voir Jacobsen, *ibid*., p. 110).
4) Ainsi par exemple le dieu de la 2nde génération *Ninurta = Warlike Prowess*.

On notera juste que même dans les textes sur lesquels l'auteur s'appuie, Dumuzi, le principal *provider*, avant que n'entre en jeu - selon la périodisation de l'auteur - la métaphore du *ruler*, est roi et groom d'Enlil. Il y a aussi que malgré son importance, Ninhursaga ne 'relève' nullement de la *ruler metaphor*, ceci alors qu'elle figure parmi les dieux *rulers* du 3e millénaire. On peut lire, en effet, que : « The growing acceptance of the ruler metaphor seems to have affected Ninhursaga's character little if any. Her image was one rooted in the family, the mother, and she had no specific political function. Her importance in the general scheme of things as the rocky ground and the power in birth placed her with An and Enlil as a decisive power in the universe and the scheme of things. She is appealed to in the myths when something new is to be born, but she holds no specified political office and during the second millennium she lost more and more rank until she seems to have been completely supplanted by Enki » (1). Ce dieu-ci, chose à remarquer, dont il est dit qu'il a été « [a] rather persistent rival » (2) de la déesse, au sein de la triade des *ruling gods* qu'elle consitutait avec An et Enlil. Ce dont on ne peut s'étonner si son nom, comme le pose l'auteur, signifie « Lord (i.e., productive manager) of the soil » et si lui-même, le dieu, se loue en ces termes :

I am the true seed emitted by a great wild bull,
  I am the foremost son of An,
I am the great storm (clouds) rising out of the netherworld,
  I am the great good manager of the country,
I am the irrigation officer for all the throne-daises,
  I am the father of all lands,
I am the older brother of the gods,
  I make abundance perfect (3).

Cependant - remarque en passant - si on peut comprendre une certaine rivalité entre les deux divinités, toutes deux étant en effet concernées par l'*abundance*, c'est leur accord que l'on attendrait, l'un personnifiant « the numinous powers in the sweet waters in rivers and marshes or rain » (4) et l'autre dont « [the] original aspect is as the numinous power in the stony soil that rings the Mesopotamian alluvial ground » (5). Accord que leur reconnaissent les textes qui les présentent comme époux.

La *ruler metaphor* est ainsi mise à mal non seulement par Ninhursaga, mais aussi par Enki. Disposant, en effet et si l'on peut dire, d'un 'dieu de l'abondance', dieu auquel ladite métaphore irait, mieux qu'à la déesse (au moins parce qu'Enki est une divinité mâle), les Mésopotamiens, à ce que l'on peut comprendre, lui ont préféré cette dernière ! Ainsi, même s'agissant de ce dieu, cette métaphore « only applies to him in a modified degree. Its

1) Jacobsen, *op. cit.*, pp. 109-110.
2) *Ibid.*, p. 110.
3) *Id.*
4) *Id.*
5) *Ibid.*, p. 104.

essence, overwhelming power does not truly fit him. […] He is the counsellor and adviser […] of the ruler; not the ruler himself » (1). Ainsi donc des « four highest ancient Mesopotamian gods, An, Enlil, Ninhursaga, and Enki » (2), la moitié seulement semble 'être à l'aise' avec cette métaphore. Il est vrai que la royauté est, peut-on dire, une dimension essentielle du dieu mésopotamien, mais le roi mésopotamien - dieu ou non - a des titres plus spécifiques, comme on l'a vu plus haut, il a, autrement fit, des fonctions. Si l'on suppose que ces fonctions sont celles-là même que l'on tenait jusqu'ici pour indo-européennes, de souveraineté de force et de production, les quatre, encore une fois, « highest ancient Mesopotamian gods » tiennent ensemble et non plus seulement deux d'entre elles, comme avec la *ruler metaphor*. Si, autrement dit et d'une certaine manière, l'on spécifiait cette image - trop générale, pourrait-on dire - en rappelant les titres royaux, c'est-à-dire les fonctions dévolues aux dieux et aux rois, on n'aura aucune difficulté à 'ranger' la déesse, Enki ou les deux (comme dieux de 3e fonction et moyennant, dans l'un ou l'autre des trois cas, quelques précisions à donner), avec An (1ère fonction) et Enlil (2ème fonction).

On notera également, pour clore cette parenthèse consacrée à la réponse dont il s'est agi, qu'une idéologie, qu'elle soit des trois fonctions ou autre, ne peut naître à la manière d'Athéna, toute armée de la tête de son géniteur. Ceci d'autant qu'il s'agit, avec l'agriculture, d'une coupure et sans doute de la plus grande que l'Histoire ait connue, puisque, d'une certaine façon, c'est cette coupure qui est à l'origine de l'Histoire. On peut poser que, de quelque manière et pour parler comme on le fait de nos jours, l'idéologie des trois fonctions est une tentative de penser cette coupure, coupure qu'il s'est agi, peut-on deviner et au moins dans un premier temps, de penser aussi avec des moyens d'avant la coupure. L'idéologique, en effet et entre autres, n'est pas un reflet, un effet, mécanique du non-idéologique. Ne dit-on pas, alors que l'on n'est engagé dans aucun processus de création d'idéologie et cela presque tous les jours, qu'on avait telle idée - ou même telle chose - sous les yeux et qu'on ne l'avait pas vue (ceci pour souligner, si besoin était, que l'idéologique, ayant une logique propre, n'est pas un enregistrement automatique du non-idéologique). Cela qui veut dire qu'un regard (en l'occurrence, et si l'on veut, l'agriculteur-penseur ou le penseur-agriculteur mésopotamien !) et une chose regardée (en l'occurrence l'agriculture, et là encore si l'on veut !) sont peut-être nécessaires pour qu'il y ait vision (pour qu'il y ait idéologie, 'idéologie des trois fonctions' en l'occurrence - l'idéologie, peut-on poser, étant une espèce de vision, 'vision du monde' si l'on veut !), mais non suffisants. D'un autre côté, on ne voit pas d'un coup tous les développements et conséquences d'une idée, ni les éventuelles contradictions auxquelles on arrive, lorsque ces développements et conséquences ont été parcourus, ont été tirés - rappelons ici qu'il n'y a pas de contradictions (logiques) dans le non-idéologique, dans la réalité si l'on veut, mais il

1) Jacobsen, *op. cit.*, p. 116.
2) *Ibid.*, p. 121.

peut y en avoir dans une idéologie (ceci pour, encore une fois, dire qu'il y a asymétrie entre l'idéologique et le non-idéologique et que le premier peut bien se rapporter au second, mais l'on ne peut parler de reflet et qu'aussi les contradictions et les inconséquences d'une idéologie - ou des textes et autres qui expriment cette idéologie - à propos d'une 'réalité' donnée, ces contradictions et inconséquences, à propos d'une 'réalité' donc, ne peuvent être invoquées pour récuser son rapport à cette 'réalité'). D'un tout autre côté, et sans s'appesantir sur l'espèce de contradiction à parler, dans le texte auquel on est en train d'essayer de répondre, à propos d'une même chose - de mythologie sumérienne, en l'occurrence - de programme et de chaos, on notera que ce qu'on y trouve, dans le texte auquel on essaie de répondre donc, n'est pas tellement éloigné de ce qui a été exposé plus haut, sur une trifonctionnalité du panthéon sumérien. On a bien dans ce qu'on a lu, distingué trois fonctions, trois niveaux ou, si l'on préfère, trois domaines : la législation, législation qui - étant divine - concerne le cosmos et la société, avec *the parliament* (à laquelle on peut adjoindre *knowledge*, *wisdom* et même peut-être magie, la magie de *creation*), la fonction politico-militaire, enfin la fonction de (re)production, avec *fertility*. Les dieux dont on vient de parler, An, Enlil et Enki, forment, encore une fois, le cercle - à eux trois restreint - des « grands dieux », outre cela qu'ils sont les « dieux de la première génération » ! D'un autre côté, l'univers a été partagé entre eux trois à sa création - ceci dont on peut comprendre qu'ils forment un groupe tenu par de solides liens, cela aussi dont il ne paraît pas excessif de conclure que les dieux autres que ces trois grands, sont des 'délégués', d'une façon ou d'une autre, de cette trinité. Les textes, d'ailleurs, semblent suggérer que les autres dieux sont, pour une bonne partie du panthéon, soit de simples étapes menant à leur génération justement, à celle de ces trois divinités donc, soit des développements, ou ce que l'on pourrait dire des mises à jour, de ces trois mêmes grandes divinités. Enki, dans un premier temps, avec la déesse. On notera aussi, en passant encore, que 'marcher' par deux, est un trait que les dieux de la troisième fonction, en général, ont peut-être hérité du couple que forme Enki avec la déesse. On vient de voir aussi qu'Enki était *benevolent*. Ceci qui rappelle la 'gentillesse' des dieux de troisième fonction, 'gentillesse' qui est générosité et 'secourabilité' en particulier. On peut trouver quelque peu 'perturbant', 'contradictoire', qu'Enki, le dieu de l'océan souterrain, soit aussi le dieu de la sagesse - la sagesse qui est, comme on sait, une qualité de première fonction. On peut penser, on y a déjà fait allusion, que Enki a hérité, si l'on peut dire, la sagesse, et la magie, de Ḫaja, héritage d'avant l'agriculture peut-on supposer. D'un autre côté, on peut, comme on y a déjà fait allusion aussi, comprendre que la sagesse, et la magie, de ce dieu sont liées à la 3e fonction, un peu comme on aurait une magie de 2nde fonction, avec les armes magiques.

Les choses divines mésopotamiennes sont bien plus compliquées que ne le laisse penser l'exposé qu'on vient d'en faire. Cependant, si l'on ne se fie pas trop aux couleurs, mais aux lignes, il me semble qu'on verrait se former un dessin (trifonctionnel !?) de ces choses

assez ressemblant à celui que j'ai tenté de tracer. Ceci, en particulier, si l'on regarde un portrait (trifonctionnel aussi !) comme celui du roi.

III- La royauté :

A) Le roi :

Sur la création du roi mésopotamien, un texte cité - au 7ème siècle avant J.-C., mais il peut être plus vieux que cela - par les prières assyriennes de couronnement, nous apprend que :

Ea opened his mouth to speak, saying a word to the Lady of the Gods:
'You are Belet-ili, the sister of the great gods,
you have created man the human,
fashion now the king, the counsellor-man!
Gird the whole of his figure sweet,
Make perfect his countenance and well formed his body!'
The Lady of the Gods fashioned the king, the counsellor-man!
They gave to the king the task of doing battle for the [great] gods.
Anu gave him his crown, Enlil gave him his throne,
Nergal gave him his weapons, Ninurta gave him his corona of
splendour;
The Lady of the gods gave him his features (of majesty),
Nuska commissioned counsellors, stood them before him (1).

On voit ainsi qu'après que « the Lady of the Gods » a façonné le roi, la première tâche à lui assignée par les dieux, est de faire la guerre pour eux. Il semble, en effet, que le côté guerrier soit le principal trait du profil du roi mésopotamien. Ceci au moins dans un premier temps. Le 'besoin' d'élire un roi, le roi est l'élu des dieux surtout, ne s'est fait sentir, à ce qu'il semble encore, que lorsque les cités et donc les terres arables qui en dépendaient, étaient devenues assez vastes pour que leurs frontières se touchent (se touchassent peut-être !) et que, donc, des conflits de frontière surgissent (corriger le temps ici aussi !), et, avec de tels conflits, le nécessité - à la place du conseil des Anciens, ou de ce que l'on peut ainsi appeler, qui dirigeait la cité - de confier les destinés de la ville à un jeune, capable de faire la guerre. Cette nécessité, celle donc de confier la direction des choses à un seul et qui soit capable de faire la guerre, est illustrée par le mythe racontant l'accession du dieu Marduk au rang de roi des dieux.

Pour revenir au roi façonné par *the Lady of The Gods*, on voit qu'après avoir défini sa principale fonction, on lui donne une *crown* et un *throne*, c'est-à-dire les insignes de la souveraineté, ceux de la première fonction ainsi, puis des armes, c'est-à-dire les insignes de la seconde fonction, puis une *corona of splendour*, splendeur qui n'est pas sans rappeler le xvarenah, enfin la déesse lui donne des traits, de majesté, peut-on comprendre, c'est-à-dire

1) Traduit dans George, *op. cit*., p. xli.

à-dire de beauté, d'autant qu'il s'agit de « traits » et que le don vient d'une déesse -la beauté qui est, comme on sait, une qualité de troisième fonction. C'est ce même don que la même *Lady of the Gods* accorde au roi Gilgamesh :

It was the Lady of the Gods drew the form of his figure,
while his build was perfected by divine Nudimmud …
When he grew tall his beauty was consummate,
by earthly standards he was most handsome (1).

On voit que Nudimmud, c'est-à-dire Ea, est aux côtés de la déesse pour parfaire le corps du roi - on a traduit, ci-dessus, Haurvatat par Perfection. Ceci et cela, sur le roi en général et sur Gilgamesh en particulier, qui ne peut qu'appeler, sans même - selon toute apparence - que son auteur ne le veuille, le commentaire trifonctionnel qui suit : « This image, of the king as a man of perfect beauty [une qualité donc de troisième fonction], ready for battle [une qualité, cette fois et même s'il est inutile de le rappeler, de seconde fonction] but guided by divinely inspired counsel [divine inspiration qui est une qualité de première fonction], is one that informs the Gilgamesh epic » (2). Encore une fois, en effet, « Aside from [2] fighting the gods' battles for them - [1] maintaining law and order in the land by repelling the advance of the enemy and subduing internal revolt - the principal duty of the Babylonian king was [1] to oversee the repair and maintenance of the gods' cult-centres and [3] to ensure that they were stocked with foodstuffs and treasure » (3).

La royauté ainsi, malgré la proéminence de son versant guerrier, synthétise les trois fonctions, chose que l'on a devinée depuis un moment déjà : 1- le roi sert les dieux, d'un côté, « maintient loi et ordre », de l'autre (j'ai mis les deux [1] pour marquer ces deux 'côtés') ; 2- fait la guerre pour eux (ce que marque le [2]) ; 3- leur assure nourriture et richesse (fonction indiquée par le [3]).

B) Un roi :

Si l'on s'en tient, comme illustration de la royauté mésopotamienne, à l'épopée de Gilgamesh, on verra que les premières lignes du texte parlent de la sagesse que ce roi a reçue - à la fin de ses aventures en quête de l'immortalité - de celui qui a survécu au déluge, d'Uta-napishti. Sagesse qui lui a permis de rétablir « the temples of the land and their rituals to their ideal state of antediluvian perfection » (4). Le premier vers du texte, celui de la version standard en tout cas, est, en effet :

He who saw the Deep, the country's foundation (5).

1) George, *ibid.*, p. xlii.
2) *Id.*
3) *Id.*
4) *Ibid.*, p xiv.
5) *Ibid.*, p. 1.

Ceci qui relie la sagesse acquise par Gilgamesh, « he who saw the deep », au dieu Ea. On peut poser, en effet, que « [t]he Deep siginifies Ea's cosmic domain, especially as the fount of wisdom » (1). Le poète de la version standard de l'épopée se contente d'y faire allusion, mais on sait de textes sumériens que le principal fait de la sagesse du héros a été de rétablir « [the] cultic life » (2). C'est ce que les dieux lui rappellent, sur son lit de mort, dans un rêve :

You reached Ziusudra in his abode!
The rites of Sumer, forgotten there since distant days of old…
[*after* the] Deluge *it was you* made known all the *tasks* of the land.

Quant à l'allusion, elle est confiée aux vers 143-4 de la première tablette. De Gilgamesh, il y est dit qu'il est celui :

who restored the cult-centres destroyed by the Deluge,
and set in place for the people the rites of the cosmos (3).

La seconde chose de laquelle parle l'épopée, c'est la tyrannie de Gilgamesh : « The nature of Gilgamesh's tyranny is not explained by the poet, for it is not necessary to know more than that he is a tyrant. […] Some commentators have inferred that Gilgamesh's abuse is sexual. […] Others suppose that Gilgamesh's tyranny is related to his reputation as the builder of Uruk's wall. […] [I]t seems that the regime of such organized labour could be harsh to the point of brutality. A third suggestion turns for inspiration to the Sumerian poem of Bilgames and the Netherworld, in which the young men of Uruk are required to share Bilgames's inexhaustible appetite for what appears to be a game of great physical demands […] » (4). Ainsi, selon les commentateurs, Gilgamesh aurait commis l'un ou l'autre des trois excès - des trois 'péchés' ? - que l'on qualifierait le premier de 'sexuel', le second de 'royal' - si l'on peut dire, d'autant que seul un roi, en effet, peut tyranniser tout un peuple - et le troisième de 'guerrier'. Quoiqu'il en soit de tout cela, la tyrannie est bien un excès varunien - si on se souvient de celle de Romulus, par exemple. Avant d'aller plus dans la lecture de l'épopée, on pourrait se demander si Gilgamesh n'aurait pas commis non l'un ou l'autre, mais les trois excès dont il vient de s'agir. Le texte fait allusion aux trois, en effet :

Si l'on garde le même ordre, au premier ici :

'[Though powerful, pre-eminent,] expert [and *mighty*,]
[Gilgamesh] lets [no] girl go free to [her *bridegroom*]' (5).

1) George, *op. cit*., p. l (c'est le chiffre L en lettre minuscule).
2) *Ibid.*
3) *Ibid.*, p. 2.
4) *Ibid.*, xlvi-xlvii.
5) *Ibid.* p. 4.

On peut penser que ceci fait allusion au droit de première nuit que le roi a sur la jeune mariée. Cependant, ce droit lui étant reconnu, et la plainte étant qu'il retient la jeune fille, on peut supposer que la tyrannie ici concerne un excès d'exercice de ce droit : Gilgamesh retiendrait la mariée plus d'une nuit.

The warrior's daughter, the young man's bride:
  to their complaint the god [Anu] paid heed (1).

On a la réponse d'Anu, qu'un élève scribe - et non le texte de l'épopée - nous a conservée :

'[Let] them summon [Aruru,] the great one,
  [she it was created them,] mankind do numerous:
[let her create the *equal* of Gilgamesh,] one mighty in strength,
  [and let] him vie [with him,] so Uruk may be rested' (2).

Ici, on a une allusion à la tyrannie du roi contre tout Uruk. En effet, on veut susciter un égal à Gilgamesh, qui puisse lui tenir tête et ceci afin qu'Uruk trouve le repos, que donc la tyrannie du roi a troublé.

Au troisième excès, l'allusion est ici :

His compagnons are kept on their feet by his *contests*,
  [the young men of Uruk] he harries without warrant (3).

L'épopée donnant trois titres à Gilgamesh, on pourrait faire correspondre chaque excès à un titre : au titre de *shepherd* pourrait correspondre 'l'excès sexuel', au titre de *guide*, 'l'excès royal' et à celui de *protector*, 'l'excès guerrier'. Cependant, ces trois 'fautes' sont mises sur le compte de la tyrannie, c'est-à-dire d'un excès d'exercice de la première fonction, un excès de souveraineté, pour ainsi parler. Avec raison peut-être, cette mise, si l'on se rend compte que Gilgamesh n'a pas en face de lui des ennemis, mais ceux qu'il est censé protéger :

Gilgamesh, [*the guide of the*] *teeming* [*people.*]
Though he is their shepherd and *their* [*protector*,]
[…] (4).

Avec la sagesse, sagesse dont le principal fruit est la réinstauration des rituels d'avant le déluge, et la tyrannie, on peut dire que la première partie de l'épopée tourne autour et si l'on peut dire des côtés Numa et Romulus de la première fonction. Il faut remarquer que cette tyrannie est, si l'on peut ainsi s'exprimer, 'cause' et 'grâce' à la fois. C'est à 'cause' d'elle que les dieux décident la création d'Enkidu, ce 'grâce' à quoi le récit peut continuer.

1) George, *ibid.*
2) *Ibid.*
3) *Ibid.*
4) *Ibid.*

Ceci pour dire qu'elle n'est pas anecdotique, mais essentielle. C'est elle qui ouvre sur la seconde partie de l'épopée. Sans Enkidu, qui servira de guide (au sens de guide de montagne, par exemple, et non au sens dont on vient de parler),et davantage, à Gilgamesh, la seconde partie n'aurait pas eu lieu, partie des exploits guerriers du héros, partie suivie d'une troisième et dernière partie, laquelle est appelée non plus par la création, mais par la mort d'Enkidu, partie de recherche de l'immortalité, d'Ameretat si l'on veut. On peut voir ainsi que les parties du récit se distribuent sur les trois niveaux 'indo-européens' - récit ici étant pris au sens d'histoire racontant des faits réels ou imaginaires, sans oublier que derrière ce récit, derrière ses épiques événements, pourraient s'agiter des faits rituels.

Après cela :

They summoned Aruru, the great one:
'You, Aruru, created [mankind:]
now fashion what Anu has thought of!

'Let him be a *match* for the *storm* of his heart,
let them vie with each other, so Uruk may be restred!
The goddess Aruru heard these words,
what Anu had thought of she fashioned within her.

The goddess Aruru, she washed her hands,
took a pinch of clay, threw it down in the wild.
In the wild she created Enkidu, the hero,
offspring of silence, knit strong by Ninurta (1).

Enkidu est « the equal » et « the match » de Gilgamesh. D'un autre côté, la déesse Ninsun, la mère de Gilgamesh, en fait son fils. Lors des « Preparations for the Expedition to the Forest of Cedar », c'est le titre que donne la traduction anglaise à la troisième tablette de l'épopée, la déesse Ninsun s'adresse ainsi, dans les vers III-127-8, à Enkidu :

Enkidu, whom [I *love*,] I take for my son,
Enkidu in [*brotherhood*,] Gilgamesh shall favour him (2).

En ces sens, Gilgamesh a un jumeau et donc est lui-même un jumeau, un *yima*. On peut évoquer ici Yima, parce qu'il rappelle, par certains traits, deux personnages de l'épopée de Gilgamesh. Il est, comme le héros de cette épopée, trifonctionnel et un type du premier roi et comme Uta-napishti, il a eu à faire face à un fléau et à construire un vara salvateur, comme le premier a construit une arche salvatrice. Les deux, Yima et Uta-napishti, ont été prévenus de la survenue de la catastrophe, et ils l'ont été par le seigneur Sagesse, Ahura Mazda, pour l'un, par Ea, le dieu mésopotamien non dépourvu de sagesse, pour l'autre. Gilgamesh a eu, en outre avec Yama, l'espèce d'équivalent indien de l'iranien Yima, le

1) George, *ibid*. pp. 4-5.
2) *Ibid*. p. 27.

même destin d'outre-tombe : tous deux règnent, en dieux, sur le royaume des morts. Ceci qui encouragerait à hasarder que les ressemblances, la gémellité dont ils tirent leur nom en particulier, et différences de Yima et de Yama pourraient venir de ce que les deux, pour une part, emprunteraient des traits à Gilgamesh. Le premier, cependant, le ferait surtout à Gilgamesh vivant, le second surtout à Gilgamesh mort.

Le reste de la première partie de l'épopée, pour y revenir, est occupé, en particulier, par les rêves divinatoires, si l'on peut dire, de Gilgamesh, rêves dont il trouve l'interprétation chez Ninsun. La divination, comme l'on sait, étant une 'technique' de première fonction.

L'épopée du roi Gilgamesh est ainsi bâtie selon un schéma trifonctionnel. Comme, au moins, deux autres 'épopées' le sont : le *Mahābhārata* et l'*Apocalypse*, comme aussi l' 'histoire' préétrusque de Rome et comme les trois jours qui forment le noyau de l'*akitu*, la fête mésopotamienne du Nouvel An. Avant, cependant, de dire quelques mots sur cette fête, disons que l'on a déjà un peu parlé de l'*Apocalypse* (1) et que, à propos du *Mahābhārata*, on peut faire les remarques qui suivent : Les épisodes les plus marquants de l'épopée indienne sont, d'abord, celui qui vient tout de suite avant la guerre, celui des douze et une années. Yudhishthira, ayant tout perdu lors de la partie de dés truquée, doit s'exiler, avec ses frères et leur épouse, durant douze années dans la forêt et passer une treizième année incognito. C'est, alors, Yudhishthira, « through the life of hardship and penance he lead in the forest, and not Duryodhana, who was meanwhile enjoying his kingdom, who has truly undergone *dīkṣā* for the war-sacrifice […]. And indeed, before the war, the elders repeatedly warn Duryodhana against [Yudhishthira], telling him that the latter has gained great powers by his penance in the forest » (2). Selon M. Biardeau, cependant, c'est la treizième année que les Pandavas ont vécue cachés, c'est-à-dire à l'état d'embryons (celui qui reçoit la consécration redevient embryon, en effet, selon le paragraphe i.3 de l'*Aitareya Brahmana*, par exemple), c'est cette treizième année « which represents their *dīkṣā* for the sacrifice of war » (3). Quoiqu'il en soit, Yudhishthira est bien *dīkṣita* (ayant reçu la consécration, la purification sans laquelle il ne peut sacrifier). Ceci qui est dire que cet épisode est concerné par la première fonction. Vient ensuite l'épisode le plus fameux, celui de la guerre, celui donc où il est question de deuxième fonction. Ensuite on a la longue marche vers le Paradis, vers l'Immortalité ou, si l'on veut, vers Ameretat - celle-ci, comme on sait, est une entité de troisième fonction.

L'idéologie des trois fonctions informe, peut-on ainsi dire, non seulement l'espace : par exemple le haut, le milieu et le bas, mais également le temps, d'où la narration en trois parties - celle au moins des 'textes' que l'on vient de mentionner. Les quelques mots promis sur l'*akitu* :

1) Gasmi, M., « Note trifonctionnelle sur l'*Apocalypse* », mis en ligne sur *Academia.edu*, le 14/12/2016.
2) Feller, D., *The Sanskrit Epics' Representation of Vedic Myths*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2003 (?), p. 260.
3) *Ibid.*, p. 260, n. 14.

C) La fête du Nouvel An (1) :

L'exégèse de ce festival du Nouvel An, l'akitu selon son appellation mésopotamienne, oscille entre celle, paradigmatique pour ainsi dire, qui voit dans le festival une actualisation terrestre d'un modèle céleste, et celle, pragmatique, pour ainsi dire aussi, qui y voit un moyen de donner quelque légitimité au roi étranger, séleucide en l'occurrence, de Babylone. Cette dernière exégèse supposant la première, puisque la *rectification*, but du festival selon elle, suppose ledit céleste modèle, outre qu'elle ne semble pas aller, logiquement au moins - puisque faire subir au roi étranger une épreuve parce qu'il est étranger est le marquer comme tel, ce que justement l'on veut éviter (ce serait, en quelque sorte, marquer quelqu'un pour le 'dé-marquer'), et que, troisièmement et historiquement, Nabonide, l'araméen, qui se situe non loin de l'époque séleucide, affichait et sa préférence pour le dieu Sin et le peu de cas qu'il faisait de Marduk, le dieu de Babylone et principale figure de l'akitu de cette cité (2), et que Cyrus, le Perse, qui y a pris le pouvoir après Nabonide, a envoyé son fils le représenter au festival (ceci qui veut dire que les Babyloniens pouvaient faire sans ladite *rectification*), tous ces trois, et autres, font que je me tiendrai du côté des descriptions 'paradigmatiques' du festival. Espérant, quoiqu'il en soit, revenir, dans un prochain papier, sur cette fête, l'approche paradigmatique semble la plus indiquée pour une première… approche !

Avant, cependant, de nous y (dans ces descriptions) engager, jetons quelque lumière sur ce que l'on vient de dire. Rappelons, avec Eliade, que « [w]here several species of grains or fruits are cultivated, ripening successively at different seasons, we sometimes find several New Year festivals. This means the divisions of time are determined by the rituals that govern the renewal of alimentary reserves; that is, the rituals that guarantee the continuity of the life of the community in its entirety […] ([t]his does not justify any conclusion that these rituals are simple reflexes of economic and social life: in traditional societies, the "economic" and the "social" bear an entirely different meaning from that which a modern European tends to give them) » (3). Ceci, en général. Pour le cas de l'akitu, on rappellera que : « During the course of the *akîtu* ceremony, [...] the combat between Marduk and the sea monster Tiamat was reactualized - the combat that had taken place *in illo tempore* and had put an end to chaos by the final victory of the god. Marduk creates the cosmos from the fragments of Tiamat's torn body and creates man from the blood of the demon Kingu, to whom Tiamat had entrusted the Tablets of Destiny [...]. That this commemoration of the Creation was in effect a reactualization of the cosmogonic act is proved both by the rituals and by the formulas recited during the course of the ceremony » (4). Le festival, selon cette vue, serait ainsi une sorte de reproduction du modèle qu'est l'acte par lequel le dieu 'créa' le

1) Cette fête mériterait toute une étude, et sans doute davantage. J'expose ici ce que l'on peut en dire 'à première vue'. J'espère pouvoir y revenir, d'une façon moins 'première vue', bientôt !
2) A propos de ce dieu, on peut apprendre par exemple que : « When Hammurapi became king, the god of his home city, Babylon, whose name was Marduk, had until that time been relatively insignificant compared with the gods who were important in those days, such as An, Enlil and Ea. A thousand years later the position was wholly different - Marduk has usurped the role of An and the titles of Enlil. Ea had been relegated to the position of Marduk's aged parent » (voir Black, J. A., "The New Year Ceremonies in Ancient Babylon: 'Taking Bel by the Hand' and a cultic picnic", *Religion* 11, London, Academic Press,1981, p. 39 (texte publié sur l'Internet)). Ceci qui veut dire que les dieux mésopotamiens vont et viennent, mais que les 'fonctions' restent.
3) Eliade, M., *Cosmos and History*, New York, Harper Torchbooks, 1959, p. 51.
4) *Ibid.*, pp. 55-56.

cosmos.

Avec cette idée générale sur l'approche paradigmatique en tête, on se tournera vers la *rectification* - idée avancée par l'exégèse pragmatique mais supposant un paradigme - pour remarquer qu'elle est une des trois façons de comprendre un événement à l'intérieur de la vision pour laquelle les événements sur terre arrivent selon un modèle céleste. Lorsqu'un roi étranger s'empare du pouvoir, soit ce roi est un faux roi et le vrai roi ne peut manquer de venir (c'est 'l'attitude apocalyptique'), soit c'est plutôt le roi-modèle, c'est-à-dire le dieu, qui est un faux dieu (c'est 'l'attitude gnostique'), soit le roi étranger est le bon roi moyennant *rectification*, *regtification* si l'on peut forger un tel terme - en l'occurrence l'akitu (1). On se dit tout de suite que si celle-là, la *rectification*, est le but de la fête, le roi étranger ne peut 'passer', supposerait-on, que par *un* et seulement *un* akitu, ou du moins que par *une* et seulement *une* scène d'humiliation. On ne devrait, en effet, célébrer l'akitu que lorsqu'un roi étranger prenait le pouvoir et une fois seulement par règne. Or ceci ne semble pas avoir été le cas, le festival ayant été annuellement tenu. Ce dont on peut donc conclure, si je ne me trompe, que la *rectification* n'est pas l' 'essence', le but, de l'akitu (autrement, et encore une fois, une seule *rectification* par règne aurait suffi). La principale question que l'on peut poser, avec les tenants de cette idée, celle de *rectification* ainsi, est la suivante : « [T]he humiliation of the king […] have deflected attention from the even more incongruous "negative confession." What *native* king of Babylonia ever contemplated or was guilty of destroying or overthrowing his capital city, Babylon, smashing its walls, or neglecting or destroying its major temple, Esagila? These would be inconceivable actions for a native king. But these *were* the actions of *foreign* kings (Assyrian, Persian, and Seleucid) who gained the throne of Babylon by conquest » (2). Lors du festival, en effet, le 5 du mois de Nissanu, le roi subit un traitement que les commentaires qualifient d'humiliant. En particulier, le prêtre lui donne une gifle et le tire par l'oreille, l'obligeant à se courber au sol … Le roi également se livre à une « confession négative » disant : « I did [not] sin, lord of the countries. I was not neglectful (of the requirements) of your godship. [I did not] destroy Babylon. I did not command its overthrow. […] [I did not] … the temple Esagil. I did not forget its rites. […] I watched out for Babylon. I did not smash its walls » (3).

Ceci rappelé, il se trouve que des rois autochtones ont bien causé à Babylone ce dont on se défend dans la confession, de même que, inversement, il se trouve des rois étrangers qui non seulement n'ont rien fait de tel que consigné dans cette *negative confession*, mais « who restored Babylon and its temple, Esagila » (4). L'auteur du texte qu'on est en train

1) Sur ceci voir Sommer, B. D., « The Babylonian Akitu Festival: Rectifying the King or Renewing the Cosmos? », *JANES 27*, 2000, p. 84 en particulier (article publié sur le Net).
2) Smith, J. Z., "A Pearl of Great Price and a Cargo of Yams," in *Imagining Religion From Babylon to Jonestown,* Chicago and London, The University of Chicago Press, 1982, pp. 91–92.
3) *Ibid.*, p. 91.
4) *Ibid.*, p. 92.

de lire en dénombre les suivants : « Tiglath-Pileser III, Sargon II, Ashurbanipal, Nebuchadnezzar, Cyrus, Alexander, Seleucus I, Antiochus I, and Antiochus IV » (1). Malgré cela, tout de suite après cette énumération, tous les rois étrangers sont 'mis dans le même sac' : « If the present king acts as the evil foreign kings have acted, he will be stripped of his kingship by the gods [on ne voit pas, soit dit en passant, comment un roi qui a conquis une ville mésopotamienne, c'est-à-dire une ville appartenant à un dieu, un roi qui, autrement dit, a pris à un dieu sa ville, peut craindre - jusqu'au point de souffrir d'être humilié par un prêtre du dieu qu'il a dépossédé de sa ville - s'il n'honore ce dieu (qu'il a, répétons-le, dépossédé de sa ville), de se voir dépossédé de sa royauté par ce même dieu ; □i la royauté dépendait de ce dieu, pourrait se dire le roi étranger, il n'aurait pas permis qu'elle me □evie□□e]; if □e □c□□i□ □□e oppo□i□e m□□□e□□□d "g□□□p□□□e □□□d of M□duk," his kingship will be established and protected by the gods [encore une fois : Comment un roi qui a dépossédé un dieu de sa ville peut, pour sa propre protection, faire confiance à ce même dieu, lequel n'a pas su protéger sa propre cité contre ce même roi ?] » (2).

Vu, cependant, la complexité du festival, son extension dans le temps (la première mention qui en a été faite remonte au milieu du 3ème millénaire, pour aller jusqu'à l'époque séleucide au moins !) et dans l'espace mésopotamiens (presque toutes les cités mésopotamiennes célébraient ce festival), vu aussi les considérations politiques qui l'ont concerné, il s'agira dans ce que j'expose ici sur ce festival, plus de questions que je pose que d'autre chose. Ceci noté d'une part. D'une autre, si l'on lit le résumé de ce festival qu'on trouve ailleurs, dans un autre exposé, on peut apprendre que : « The chief cult acts were only attended by the king and the highest religious officials of the kingdom. This applies to the king's identification with Marduk ("the hand ceremony"), his fight and bridal bed, but all the Babylonians knew the drama of the festival » (3). « The chief cult acts », ainsi, sont les trois que l'on vient de mentionner, c'est-à-dire ce que l'on peut appeler 1- la prise de main, 2- le combat, 3- le lit nuptial et dans cet ordre, comme on vient de lire.

Pour le premier : « on the 10th of Nisannu, "the hand ceremony" took place in the temple, the king "taking Marduk's hand" […] with the observance of a particular ceremonial and religious formalities. This did not mean that the king was invested with the royal dignity by the god, received his investiture every year or the like, but on the contrary, that by his hand-shake Marduk bestowed all his "Marduk power" on the king, changed the king into Marduk, so that he, identified with Marduk, could act ritually in the coming drama of the fight against the freshwater demon Tiâmat, so destructive to fertility » (4). La 'prise de main' est ainsi, et pour résumer, l'acte par lequel le dieu, d'une certaine manière, délègue sa

1) Smith, *ibid*., p. 92.
2) *Id.*
3) Pallis, S. A., *The Antiquity of Iraq*, Copenhagen, Ejnar Munksgaard, 1956, p. 693.
4) *Ibid*., p. 692.

souveraineté au roi. Ou plutôt, et si l'on peut dire, délègue son être au roi (en une manière d'incarnation), et donc la souveraineté que les dieux accorderont à Marduk, souveraineté sans laquelle le second acte, le combat, ne peut avoir lieu. En effet, et si l'on se reporte quelque temps plus tard dans le calendrier des festivités, « [i]n the Shrine of the Destinies Marduk was […] acclaimed as almighty in the presence of the other gods, whose statues were gathered there, and invested with supreme authority. This was the occasion of the first ceremony of 'decreeing the destinies'. The second took place the 11th. On this first occasion, the destinies of the king were determined. […] Maybe it was a general affirmation of the king's authority » (1).

Cette prise de main est d'une signification telle que dire que le roi a pris la main de Marduk est dire qu'il a fêté l'akitu. S'en suit le second des trois actes les plus essentiels du culte : une bataille. *Enuma elish*, poème que l'on a qualifié de *Babylonian Genesis*, poème récité, lors de ce festival, à Marduk - devant sa statue s'entend, mais c'est la même chose, la statue étant le dieu – le 1 nisannu, poème qui est une sorte d'exégèse babylonienne de ce festival mésopotamien (2), ce poème donne quelques détails sur le combat. Il raconte, en fait et si l'on peut dire, une espèce de version babylonienne de la lutte des dieux Ases contre les dieux Vanes. On y voit Marduk - le Enlil babylonien, comme on le décrit parfois - combattre et vaincre, vaincre Tiamat en particulier, mais déjà le père de Marduk, le dieu Ea (le sumérien Enki), avait mis hors d'état de nuire l'époux de celle-ci : Apsu. Tiamat et Apsu sont respectivement la déesse et le dieu des deux formes d'eau : la salée et la douce. Ils sont ainsi des divinités liées essentiellement à la fécondité. On a donc Marduk qui, avant le combat, s'est vu hissé par les dieux à la souveraineté et qui, après le combat, ayant dompté ce que l'on peut dire le côté destructeur des eaux, le côté « so destructive to fertility » (côté qui explique pourquoi il y a bataille entre ceux que l'on peut appeler les dieux de première et de seconde fonctions et ceux de troisième), utilise le corps de Tiamat, le bon côté des eaux en quelque sorte, pour bâtir le monde. On a compté : 1- souveraineté, 2- guerre et, pour reprendre l'expression, 3- utilisation du bon côté des eaux. *Enuma elish* parle ainsi, d'une certaine façon et entre autres choses bien entendu, de la trifonctionnalité du dieu Marduk, de la trifonctionnalité du roi en général. (On voit aussi combien le monde bâti par le dieu est 'agraire', dépendant de l'eau, et combien il est mésopotamien, le côté destructeur de l'eau y, en Mésopotamie, étant bien plus prononcé qu'ailleurs, qu'en Egypte par exemple.) La fin de la seconde des tablettes où est consigné le poème, renferme une des premières choses que le texte fait dire à Marduk :

Maître des dieux, destin des grands dieux,
si moi, je deviens votre vengeur,

1) Black, J. A., "The New Year Ceremonies in Ancient Babylon…", *art. cit.*, p. 46.
2) En effet, « since the composition of the Epic [*Enuma elish*] is provisionally dated to the end of the twelfth century […], there is no question that the Epic can be connected with the founding or origin of the festival, which is of far greater antiquity » (Black, *art. cit.*, p. 50).

pour que je puisse enchaîner Tiamat et vous rendre la vie,
tenez une assemblée et proclamez suprême mon destin !

Dans l'Upšukkinakku, siégez tous ensemble joyeusement,
que ma parole soit comme la vôtre, que je puisse décréter le destin,
que soit inaltérable tout ce que moi, j'aurai créé,
que ne puissent être révoqués ni modifiés les mots issus de mes lèvres (1) !

On a là, résumée, la carrière trifonctionnelle du dieu, telle que racontée dans ce poème. Il demande : 1- « le destin suprême », la souveraineté autrement dit, ce qu'il obtiendra ; 2- il combattra Tiamat et l' « enchaînera » ; 3- il « rendra la vie ». Sa naissance, avant cela et remarque en passant, est ainsi accueillie par le poème :

Il est élevé au-dessus des dieux, plus grande est sa stature,
ses membres sont très longs, supérieure est sa naissance.
« Mariutu, Mariutu,
fils du Soleil, Soleil des dieux ! »
Il est revêtu de l'aura de dix dieux, il en est coiffé altièrement,
les cinquante terreurs s'entassent sur lui (2).

On trouve l'aura (qui rappelle le xvarenah ?), suivie des terreurs. On trouve aussi « Mariutu », par lequel on interpelle le dieu, qui est -peut-on penser - plus vieux que le poème, et qui rappelle *Marut*. Mais je ne sais s'il y plus qu'une fortuite ressemblance entre les deux termes. Ceci, contrairement à ce qu'on a avec Marutash, le dieu kassite…

Quoiqu'il en soit, *Enuma elish* ainsi nous donne : 1- souveraineté, 2- guerre, 3- utilisation du bon côté des eaux. Le rituel, on l'a vu, comporte trois actes principaux, situé chacun à un niveau des trois niveaux 'indo-européens' : 1- la prise de main, 2- le combat, 3- le lit nuptial. On a donné une idée de la prise de main et du combat. Pour le troisième point : « On the 11th of Nisannu Marduk returns in a victorious procession to Esagila by the same way [la bataille rituelle a eu lieu dans le temple de l'Akitû situé hors de Babylone] and ascends into the upper part of the great temple tower Etemenanki, where in "the bed house" […] the king and one of the chosen "god-brides" […] celebrate the holy marriage, identified with Marduk and Ṣarpanîtum [l'épouse du dieu]. On this day and on the 12th of Nissanu great sacrifices are offered up, and the last day of the feast the alien gods again leave Babylon » (3). Il y a donc épousailles et nourriture, deux rubriques de troisième fonction.

Une autre description de l'akitu donne le calendrier suivant (de celui qu'on célébrait à Babylone, faut-il rappeler) :

1) Talon, Ph., *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš*, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Institute for Asian and African Studies, University of Helsinki, 2005, p. 86.
2) *Ibid.*, p. 81.
3) Pallis, *op. cit.*, p. 692 et s.

Nisan 1- 4: Preparations and purifications [c'est la nuit du quatrième jour que le poème *Enuma elish* est recité].
Nisan 5 : Day of Atonement for the king; the populace "descends" to the suffering god. Increasing commotion in the city during the "search" for Marduk.
Nisan 6: Several gods arrive by barge at Babylon, among them Nabu, the son and avenger of Marduk, who takes up residence in Ezida, his chapel in the Marduk temple.
Nisan 7 : Nabu, assisted by other gods, liberates Marduk by force from the "mountain" of the Netherworld [il ne s'agirait, en fait, ni de *mountain* ni de *Netherworld*].
Nisan 8: First Determination of Destiny. The gods assemble and bestow their combined power on Marduk who thus obtains a "destiny beyond compare."
Nisan 9: Triumphal procession to the Bit Akitu under the king's guidance. This represents the participation of the community in the victory which is taking place in nature and renews Marduk's destruction of Chaos.
Nisan 10: Marduk celebrates his victory with the gods of the Upper- and Netherworlds at a banquet in the Bit Akitu and returns to Babylon for the consummation of his marriage that same night.
Nisan 11 : The Second Determination of Destiny. The gods assemble to determine the destiny of society in the ensuing year.
Nisan 12: The gods return to their temples (1).

On a ici - selon, toutefois, une rapide lecture de ce calendrier - un prologue (jours 1 à 4) et un épilogue (jour 12), que l'on peut ignorer, pour le moment au moins (c'est-à-dire pour le présent exposé) ! Les jours 5 à 7, on a le chaos et ce qui va avec : le peuple cherche le dieu disparu, le pleure ; le roi est 'dépossédé' des insignes de la royauté (2) ; l'arrivée de Nabu, le Ninurta babylonien, et des dieux ; la bataille contre le chaos (une espèce de répétition pour la guerre à venir), chaos qui est, en quelque sorte, celui qui a précédé la création du monde ; la libération de Marduk, … Le 8e jour est le premier jour d'après le chaos. On y voit, avec la première *Determination of Destiny*, l'établissement de la souveraineté, c'est-à-dire de la première fonction. Les dieux fixent la destinée de Marduk, destinée qui est la souveraineté : « the gods put all the power of which they dispose in the hands of Marduk. In the manner of the ancients we must conceive this transfer of power as concretely affecting the god's nature, and, since one's nature is one's destiny, Marduk's destiny is now declared to be unequaled; he actually commands the consolidated power of all the gods » (3).

1) Frankfort, *op. cit*., pp. 317-18. Rappelons que pour Black, *art. cit.*, p. 42, les jours 8 à 11 de l'akitu en sont « the great climax », jours qu'on vient de qualifier - plus précisément les 8e, 9e et 10e - de noyau du festival.
2) L'auteur comprend cette dépossession ainsi : « the king, too, was robbed of his splendor, of the protection of the royal insignia, and reduced to a minimum of power which corresponded to the low ebb in the life of nature, to the "captivity" of the god and also to the state of chaos preceding creation » (Frankfort, *op . cit*., p. 320).
3) Frankfort, *ibid*., p. 325.

De la première fonction suit la seconde (1). On aurait pu avoir l'inverse, le dieu n'accédant à la souveraineté que lorsqu'il aurait fait ses preuves en gagnant la bataille. Or, on a non seulement une logique : la seconde fonction dépend de la première (on aurait pu choisir la logique inverse, ce qu'on n'a pas fait !), mais également une séquence : la seconde fonction suit la première. D'un autre côté et comme on vient de le voir, c'est la nature (l'invisible, le 'mental' si l'on veut !) du dieu qui le définit, non ses actes (le visible, l' 'osseux' si, aussi, l'on veut !) : « This, then, was the meaning of the assembly of the gods on the eighth of Nisan: they were to confer upon Marduk their combined power so that the liberated god, thus strengthened, was ready to lead the battle against the powers of chaos and of death » (2). C'est cette bataille qui occupe le 9e jour du festival. Je rappelle que le calendrier parle de :

Nisan 9: Triumphal procession to the Bit Akitu under the king's guidance. This represents the participation of the community in the victory which is taking place in nature and renews Marduk's destruction of Chaos.

Le 9e jour, on se meut au second niveau, si l'on peut dire, à celui de la deuxième fonction. Il faut ici noter que « [t]he motif og the battle […] is duplicated in Babylon and Assur: first, the god whose captivity was revealed by the desolate state of nature was liberated by his son; next, he defeated the hostile powers which had compassed his impotence and were now arrayed against him » (3). Ce qui va, je parle de cette duplication, dans le sens des coupures qu'on a faites dans le calendrier, pour ne garder que l'essentiel, ce qui est dire, et si je ne me trompe, les jours 8, 9 et 10 - le onzième aussi peut-être, l'ordre se rétablissant (par la seconde détermination des destinés, détermination qui est une tâche plutôt varunienne) dans la société, c'est-à-dire l'ordre dans son aspect mitrien, la société étant du côté Mitra de la première fonction, après s'être rétabli 'cosmiquement', si l'on peut dire, les jours précédents. La procession de ce 9e jour est décrite ainsi par un texte mésopotamien : « All the gods who go with Marduk to the house of Prayer – it looks like a king with the assembled host! » (4). Texte commenté ainsi : « The military simile is appropriate. For the procession […] represented the victorious army of the gods who, on the eve of Creaton, went out against Tiamat and destroyed her forces » (5). Cette divine armée et ses adversaires, "the monsters of Chaos", figurant sur les portes du Bit Akitu (litt. Maison de

1) On peut penser que Marduk, en demandant la souveraineté, est un ambitieux, mais il la demande pour faire la guerre. Ceci qui veut dire qu'il "sait" que la seconde est fonction de l'autre. D'un autre côté, la guerre est faite pour la *fertlity.* Celle-ci aussi, peut-on dire, dépendant de celle-là. On a ainsi une séquence et c'est pour cela qu'on a *un*, *deux* puis *trois*. Mais on a aussi une logique et c'est pour cela que l'on a des fonctions. Une logique "respectée" par les textes mésopotamiens, pour lesquels donc les trois niveaux se tiennent, se tiennent hiérarchiquement, si l'on peut dire, puisque le troisième dépend du second, qui lui-même dépend du premier. On peut ici évoquer aussi le partage du cosmos entre les trois divinités principales, l'une se tenant en haut, la seconde au milieu et la troisième en bas. Ceci qui veut dire que les trois niveaux se tiennent. Bien entendu, le sens donné ici à fonction n'est pas le seul, du terme fonction, que l'on trouve chez Dumézil.
2) Frankfort, *ibid.*, p. 326.
3) *Ibid.*, p. 317.
4) *Ibid.*, p. 327.
5) *Ibid.*

l'Akitu, ce mot, *akitu*, pourrait - comme on l'a suggéré - désigner le banquet final), on peut en conclure que « there must have been a relation between the myth of the battle and the rites connected with this building » (1). Précisons, cependant, qu'il s'agit ici des portes de cuivre que Sennacherib a données au Bit Akitu d'Assur. C'est-à-dire que l'on tire cette conclusion de données relativement tardives. Mais tout en retenant la possibilité qu'il y ait eu différentes versions de ce rituel, selon le lieu et selon le temps, « [y]et its tenor was always the same, and its main features formed a consistant whole and not a syncretistic conglomerate as is often assumed » (2). Une autre différence : la fête, ce « great *rite de passage* which would lead nature and society to a new period of fruitfulness » (3), avait son côté populaire et un autre officiel. En particulier: « In the popular celebrations the agitated wailers complained that he [le dieu] had died. The official rites avoided this hyperbole […] » (4). On parlait non de mort, mais d'épreuves que le dieu connaissait. A Babylone, elle était célébrée au printemps, pendant le mois de Nisan. A Ur et à Uruk, elle l'était en automne et au printemps, en Tishri et en Nisan (5). Le Talmud se souvient de ces deux mois: « The treatise of Rosh Hashshana quotes from the story of creation the words: "Let the earth bring forth grass, the herb yielding seed etc." It is then asked: "In what month did this happen?" The answer is: "In Tishri, the time of rainfall." And it is not by accident that on the same page of the Talmud the same thing is said of Nisan, for then also, come forth the new shoots. And again it is in accordance with this conception that Rabbi Eliezer says: "In Tishri was the world created," and Rabbi Josua: "In Nisan was the world created." Both months, Tishri and Nisan are indeed months of rain » (6).

On peut comprendre, de ce que l'on vient de lire, que la fête dépend, d'une façon ou d'une autre, de la pluie. Ce d'où l'on peut conclure qu'elle le fait de l'agriculture. On peut aussi comprendre qu'en mai et juin, « when the stifling heat settled over the plain, suspending all agricultural pursuits and exhausting man and beast » (7), l'atmosphère, en Mésopotamie, soit celle de fin du monde - si, en effet, la saison des pluies a vu sa création. Le rituel de la fête ne peut qu'avoir, ainsi, des aspects de re-création du monde. Celle-ci commence par des lamentations. « In each city the bereaved goddess [la déesse pleure, en effet, le dieu disparu, divine disparition que trahit l'état de désolation dans lequel se trouve la 'nature'] gave herself up to laments in which the people joined » (8). Dans les *Cuneiform Texts in The British Museum*, on peut entendre les lamentations de la déesse :

1) Frankfort, *op. cit.*, p. 327.
2) *Ibid.*, p 317
3) *Ibid.*, p 315
4) *Id.*
5) *Ibid.*, p 314
6) *Id.*
7) *Id.*
8) *Id.*

The wailing for him [le dieu Tammuz] who is far away – (for) he may not come!
The wailing for my (own) son who is far away – (for) he may not come!
[…]
That wailing is truly a wailing for the bean-pods: the
garden-beds (?) may not give birth to them.
That wailing is truly a wailing for the grain: the furrow
may not give birth to it.
[…]
That wailing is truly for the …. field: it may not give
birth to the …. grain (1).

On voit que l'on pleure aussi les cosses de haricot, le grain, qui, disparus, pourraient ne pas renaître, de même que l'on pleure le champ qui pourrait ne plus porter le grain. Ces pleurs peut-être, mais la fête du Nouvel An en particulier, pourraient être un souvenir du temps où l'agriculture n'avait rien d'une activité économique - un peu comme de nos jours, pour parler d'autre chose tout en soulignant cette espèce de continuité que le pays entre les deux fleuves ne semble pas avoir cessé de connaître depuis la préhistoire jusqu'à l'histoire la plus récente, les lamentations, périodiques, des shiites sur l'imam Hussein se souviennent de celles du petit peuple mésopotamien sur le dieu disparu. L'agriculture mésopotamienne aurait été un rituel de 'réjuvination', de 'réjuvénescence', si l'on peut dire, de la 'nature', un rituel, peut-on imaginer, destiné à aider le dieu (celui que l'on peut appeler le dieu du grain en particulier) à vaincre la 'mort' (2). Ce que l'agriculteur appellera plus tard 'semer', aurait pu, pour le Mésopotamien (du début de l'agriculture au moins, ou de ce que l'on peut appeler agriculture), être surtout enterrer le dieu. Enterrer le dieu, mais aussi ensemencer, épouser (dans les temps historiques, le roi - dans certaines cités - épousait la déesse à la fin de cette fête du Nouvel An), la déesse terre, d'où peut-être le lien entre l' 'agriculture' et le mariage qu'indique certaines racines de verbes 'mésopotamiens' - voir, sur un peu de cela, l'appendice (3). Tout ceci, encore une fois, est spéculation destinée, entre autres, à illustrer l'idée que l'agriculture a d'abord été un rituel, au sens propre et plein du terme.

On en avait fini avec le neuvième jour. Pour le dixième, il suffit de lire le calendrier pour savoir qu'on est ici de plain-pied, si je peux dire et comme on l'a mentionné, dans la troisième fonction. On a banquet, nourriture, mariage.

1) Frankfort, *ibid.*, pp. 314-315.
2) Ce que je dis là sur la 'mort' du dieu est presque du n'importe quoi, le but un peu étant de donner quelque corps à cette idée que l'agriculture a commencé par être un rituel 'en bonne et due forme', et non de dire à quoi ressemblait ce rituel. On pourrait tout aussi bien imaginer que, lors de la première période d'abondance, on replantait une partie de ce qu'on avait récolté en remerciement au dieu qui avait donné les fruits de la récolte, rituel - de remerciement ainsi, et si on peut dire de la sorte - qui s'est 'laïcisé' par après pour devenir l'agriculture.
3) Page 59 du présent article. En attendant notons, par exemple, que *ar-*, *ari-*, dans Aryaman pourrait avoir lien non seulement à la culture de la terre et donc désigner les 'Aryens' comme les agriculteurs, mais aussi au rapport avec la femme, puisque Aryaman est aussi le dieu du mariage.

Pour conclure sur l'akitu :

Il me semble que l'on pourrait distinguer entre, d'un côté, ce qu'on appellerait la définition d'un mythe, ou d'un rite, et, de l'autre, son utilisation. Un peu comme l'on a, d'un mot, une définition que l'on va chercher dans le dictionnaire et son utilisation, qui peut se faire pour dire le contraire de ce que donne sa définition. Ainsi, par exemple, on peut dire que « les policiers de cette ville sont d'une honnêteté sans faille », pour signifier que c'est des policiers corrompus. On peut chercher le sens 'corruption' dans le dictionnaire à chacune des entrées de la phrase, on ne trouvera rien.

Si l'on se tourne du côté des rites, la définition d'un mariage, par exemple, peut être la suivante : « c'est la sanctification d'une relation entre deux personnes ». Cependant, on peut utiliser un mariage pour gravir les échelons de l'échelle sociale. Si l'on définit le mariage selon son utilisation, c'est-à-dire ainsi : « c'est un moyen de monter socialement », on tombe - dans le cas du mariage au moins et, peut-on prévoir, dans tous les cas vu le grand nombre d'utilisations possibles - dans une contradiction. Ceci car il pourrait tout aussi bien se définir ainsi : « c'est un moyen de descendre socialement », d'autant que des rois même sont descendus de leur trône suite à un mariage morganatique. Si l'on prend un autre exemple, celui du baptême chrétien, et là on se rapproche - on verra comment - de l'akitu, on peut le définir de la sorte : c'est une plongée dans l'eau, suivie d'une sortie, plongée et sorties liées à l'immersion dans la mort puis la résurrection du Christ (1). C'est une 'réjuvination', une 'réjuvénescence', si l'on peut dire, de l'individu. Cependant, un prêtre du temps de tel dictateur peut célébrer un baptême pour braver les autorités. On ne peut, malgré cela, dire que ce rite soit un moyen de braver les autorités. Ceci car un autre prêtre du temps du même dictateur peut le célébrer pour dire que la liberté règne dans le pays, grâce à l'unique génie et à la sagesse dudit dictateur. Or, cela ne peut vouloir dire que le baptême soit un moyen de soutenir une dictature ni quelque régime politique que ce soit.

Il me semble que le désaccord entre les deux approches de l'akitu que l'on vient de voir, viennent de ce que la première bâtit sur sa 'définition', l'autre sur son 'utilisation' (tout ceci si l'on peut dire, d'où les guillemets !). On peut, d'autre part, définir l'akitu ainsi : c'est un baptême périodique du monde. Ceci qui veut dire que la lecture du mythe au cours de l'akitu correspond au mythe derrière le baptême chrétien, mais surtout, me semble-t-il, au « je te baptise » que le prêtre prononce, lorsque donc il baptise un nouveau-né, par exemple. La lecture du mythe, en effet, se fait pour le renouvellement du monde, non pour

1) On peut lire dans *Romains 6-3.4.5* : « Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés ? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, de même nous aussi nous marchions en nouveauté de vie. En effet, si nous sommes devenus une même plante avec lui par la conformité à sa mort, nous le serons aussi par la conformité à sa résurrection » (voir *La Sainte Bible*, trad. L. Second, The Gideons International, éd. par La Société Biblique de Genève). On pourrait dire que le baptême est une espèce d'akitu, mais concernant l'individu seulement, si on met en regard mort du Christ et chaos, sa résurrection et ordre, d'autant que le baptême est une sorte de mort du grain suivi d'une éclosion de la plante, d'après ce qu'on vient de lire.

le plaisir de lire. C'est une lecture performative, pour reprendre un terme de la vieille distinction constatif/performatif (1). On sait que, en gros, une phrase comme « je cours » est censée décrire ce que je suis en train de faire et est vraie dans le cas où je suis en train de courir, fausse dans le cas où je suis en train de marcher, par exemple. Ceci alors qu'en disant « je souhaite », je ne décris pas ce que je suis en train de faire, mais je le fais. « Je souhaite » étant, autrement dit, un acte (comme le « je te baptise »), il se situe du côté du monde, non de sa représentation (celle du monde). Ceci qui veut dire que le mythe et le rite ne représentent rien, ne représentent pas la réalité sociale en particulier. En effet, Durkheim, par exemple et même si son concept de représentation est plus complexe que la citation ne le laisse penser, « sees the mind as a *tabula rasa* to be filled by representations. This task is not fulfilled through some innate function. Further, if representations were merely functional, there would be no means of establishing truth or reality. The notion of truth is then null and void, except in so far as individuals accidentally come up with the same representation. This surely is an impossible position for any rationalist. That collective representations reflect reality allows Durkheim to proceed with a sociology of knowledge in which the issues of truth are involved » (2). On vient aussi d'entendre Mauss, pour lequel, si je ne me trompe, la façon de se rassembler et, en défintive, le *se-rassembler*, 'secrétait', en quelque sorte, de l'idéologie. Cela qui, si on le prenait comme cela vient, voudrait dire que les fourmis en auraient une, d'idéologie. Dans l'expression l'homme est un être social, on met l'accent sur *social* et on oublie *être*. Pour être *social*, il faut d'abord *être*. Dans être social, *être* précède *social* et il ne peut donc en être le simple reflet. Oubli qui fait que l'on tombe, par exemple, dans un paradoxe tel celui des fourmis.

Or, un peu comme le « je te baptise », et les gestes qui l'accompagnent, ne sont ni vrais ni faux et donc ne représentent rien, l'akitu, pour ne parler que de ce mythe-rite, si l'on peut dire, c'est-à-dire de ce rituel et du mythe qui l' 'accompagne' (ou l'inverse !), ne représente rien - ne représente, en particulier, pas la réalité sociale. Une représentation étant la copie de quelque chose, se pose, en effet, la question de sa plus ou moins grande distance (sa vérité ou non) par rapport à ce dont elle est représentation. On peut avancer que l'idée de représentation telle qu'elle est exposée dans les sciences sociales, n'est pas sans rappeler l'idée chrétienne de l'homme comme image de Dieu. Sauf que l'on y trouve - dans ces sciences - à la place de Dieu, la société, l'inconscient, l'économie, l'histoire … C'est un peu, me semble-t-il, une critique de ce genre, une critique de ladite idée, qu'on retrouve ici : « [L]' « idéologie tripartie » ne s'accompagne pas forcément, dans la vie d'une société, de la division tripartie *réelle* de cette société […] ; […] elle peut au contraire, là où on la

1) Cette lecture est, me semble-t-il, un peu comme si l'on baptisait quelqu'un non en disant « je te baptise », mais en lisant le récit du baptême du Christ par Saint-Jean. C'est un peu aussi, pour prendre un autre exemple, comme si un sorcier essayant de faire apparaître un esprit lisait ce qui suit : « Tu apparus à l'homme de science qui prononça trois fois ton nom : Esprit, Esprit, Esprit ! » Cela qui vient d'être lu, ne représente pas un état - passé - de choses, mais concerne le futur, pour ainsi dire. On ne peut, entre autres, en dire que c'est vrai ou que c'est faux.
2) Pickering, W. S. F., ed., *Durkheim and Representations*, London/New York, Routledge, p. 101.

constate, n'être (ne plus être, peut-être n'avoir jamais été) qu'un idéal et, en même temps, un moyen d'analyser, d'interpréter les forces qui assurent le cours du monde et la vie des hommes » (1).

Pour conclure sur la royauté, on dira que même s'ils en étaient les principaux acteurs, le festival n'était pas concerné par les seuls dieux. On peut dire qu'il s'y agissait de rétablir l'ordre divin d'abord, puis à travers le roi d'étendre, en quelque sorte, cet ordre aux hommes, à la société : « All sources agree in presenting the king as instrumental in procuring for the community the boon of a harmonious integration with nature » (2). Rétablissement qui prend des allures d'établissement : « each New Year shared something essential with the first day when the world was created and the cycle of the seasons started » (3).

1) Dumézil, G., *Mythe et Epopée I. II. III.*, Quarto/Gallimard, 1995, p. 45.
2) Frankfort, *op. cit.*, p. 318.
3) *Ibid.*, p. 319. Un article de Beate Pongratz-Leisten intitulé « Akitu », publié sur le Net (first published : 26 October 2012 sur Wiley Online Library) et que je ne peux malheureusement pas consulter n'ayant pas de carte bancaire, est résumé ainsi sur la e-page :
"The festival termed akitu is attested since the Sumerian period for every city god. In UR, for instance, the rites included a boat ride of the moon god to the rural sanctuary outside the city, offerings, a circumambulation of the fields combined with offerings to the standard of the moon god, an anointing of Nanna's temple gate as of a purification rite, sports activities performed by athletes, and a tithe paid by the merchants for the temple treasury."
On voit qu'il y participation de trois sortes de gens : prêtres, athlètes et marchands. On a en particulier, qu'il y ait trois sortes de participants ou non, trois activités que l'on peut rattacher l'une (*offerings*, *circumambulation*, *purification*, …) à la première fonction, l'autre, de force (avec les activités athlétiques) à la seconde, celle qui reste (*tithe paid for the temple treasury*), que l'on pourrait dire économique, à la troisième. Tout ceci en lien avec l'agriculture : *rural sanctuary*, *circumambulation of the fields*. Ce que je trouve étonnant, d'autant que cela ne rate presque jamais, c'est que même dans un texte marginal comme un résumé, l'ordre 'canonique' des trois fonctions est respecté, alors que le sujet du texte est à mille lieux de ces fonctions.
Bien entendu, on me dira que tout ceci, invoquer un résumé, n'est pas bien sérieux. C'est pour cela, répondrai-je, que je le mets en note, note qui pourrait être utile au lecteur pouvant et désirant prendre connaissance de l'article. La consultation de l'article est payante, dois-je rappeler.

APPENDICE*

Quelques mots encore donc - avant de tout à fait terminer cet exposé ! - concernant les céréales en particulier. On a rappelé, quelques pages plus haut, que lorsqu'une technique se 'diffusait', son vocabulaire le faisait aussi :

Pour les céréales ainsi:

« The more general [agricultural] terms [in Indo-Iranian] appear to be inherited Indo-European words. The most central term appears to be PII [proto-indo-iranien] *yáwa- 'grain, cereals, barley' > Av. [avestique] *yauua-* = Ved. [védique] *yáva-* < PIE [proto-indo-européen, bien sûr] *jéwo-, cf. Hitt. [hittite] *ewa-*, […]. A more specialized word is PII *dʰānā- [il y a un accent aigu sur le deuxième *ā*] '(roasted) seed, grain' > Av. *dānā-* = Ved. *dhānā-* [avec aussi un accent aigu sur le second *ā*] < PIE *dʰoHnáh$_2$-, cf. Lith. [lithuanien] *dúona* 'bread'. A more general term was PII *sasyá- 'crop, fruit' > Av. *hahiia-* = Ved. *sasyá-*, derived from *sasá- > Ved. *sasá-* 'crops, food', to be connected with Hittite *sēsa-* 'fruit', *sēsann-* 'fruit tree' and Brythonic *sasjo- > Welsh *haidd*, Breton *heiz* etc. 'barley'. Iranian also has another word, PIr. *ādu- 'grain, corn' > Av. *āδu-*, Sogd. [sogdien] *ʾδʾwkh*, *ʾδwk*. It could be derived either from *ad- 'to eat' (PIE *h$_2$ed-, otherwise not well attested in Iranian), but more probably it should be compared to other words for 'grain' like Arm. *hat* 'grain, seed', Lat. *ador* 'barley, spelt', probably derived from PIE *h$_2$ad- 'to dry' (Kümmel, M.J., « Agricultural terms in Indo-Iranian », in Robbeets M. et Savelyev A. éds, *Language Dispersal Beyond Farming*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2017, p. 280).

Remarquons que : « Akkadian had two words meaning "grain, barley" associated with the Sumerogram ŠE: *še'u*(*m*) and *e*(*y*)*yû*(*m*). The former is a borrowing from Sumerian, the latter most probably Semitic » (Weeden, M., « The Akkadian Words for Grain and the God Ḫaya », in *Die Welt des Orients*, 39. Jahrgang, Göttingen, 2009, p. 77 (publié sur l'Internet)). On peut voir que tous les termes que l'on vient de voir, pour "grain, barley", ne sonnent pas très loin les uns des autres - avestique *yauua-* et akkadien *e*(*y*)*yû*(*m*), par exemple. Notons au passage que *ad- et *h$_2$ed-, pour manger, ne sont pas, quant à eux, loin de l'arabe *ʻadd*, mordre. L'arménien *hat*, Lat. *ador* et PIE *h$_2$ad-, duquel les premiers, selon ce qu'on vient de lire, semblent dérivés, rappellent le mot arabe *hint-* que l'on voit ci-dessous.

« Wheat [...] is a western import, as it originated west of the Zagros and south of the Caucasus in the western Fertile Crescent (between Jericho and Jerf al Ahmar). In S. Asia it

* La conversion de Word à PDF n'a pas pu se faire pour deux passages au moins ci-dessus, que j'ai recopiés entre accolades à la fin du paragraphe où ils figurent. Je ne puis garantir qu'il n'y en ait d'autres, non seulement ici mais dans tout le texte. A chaque conversion pour corriger un passage, un autre se dérange. La seule solution, apparemment, est de mettre en ligne le document Word aussi.

is found as early as the 7th millennium BCE; it is first attested linguistically by Ved. *godhama*, Drav. (Kan.) *gōdi*, Bur. [Burushaski] *guriṅ*, *gureṅ* (pl.), *ɣārum*; all words are derived from W. Asia. […] Ved. *godhūma,* Avest. *gaṇtuma* must go back [...] to a common IIr. < **gant-um,* which in turn, echoes a Near Eastern source, Semit. **hnṭ* [avec un trait sous le *h*] (Arab. *hinṭ*^{atum} [avec aussi un trait sous le *h*. D'un autre côté, dans -*atum,* forme akkadienne qu'il faut corriger en l'arabe -*atun,* on a le -*at*-, qui comporte le *t* du féminin et le -*um,* qui est donc un –*un*, en arabe, et qui, en arabe toujours, indique l'indéfini]), Hitt. *kant,* Egypt. *xnd* […] » (M. Witzel, « Linguistic Evidence for Cultural Exchange in Prehistoric Western Central Asia », in *Sino-Platonic Papers*, N° 129, Dec. 2003, pp. 30-31. Cette étude est publiée sur l'Internet, le lecteur peut donc facilement voir comment sont transcrits, exactement, les mots pour *wheat* dont il vient de s'agir.)

On peut encore lire :

« Sum. *še* 'barley; grain' → Akk. *še'um* ~ PIE *seh_1- 'to sow; seed(?)'; Hitt. *šai*- 'to thread'; Skt. *sāyaka* […]; TochA *sāry*; Lat. *serere*; Goth. *saian.*
Despite their semantic inaccuracy, these words possibly share a common etymology. Sumerian word for 'to sow' is uru_4 /*oru/ » (Sahala, A., « Sumero-Indo-European Language Contacts », 2009 (Corrections made in 2013), p. 10, http://www.ling.helsinki.fi/~asahala/).

Si l'on réussit à réduire quelque *semantic inaccuracy*, ici ou ailleurs dans cet appendice, celui-ci n'aura pas été inutile. Lisons aussi ce qui suit, mais qui ne concerne plus les céréales :

« Sum. uru_4 '□o □ow; □o cul□iv□□e' → Akk. *erēšu* id. ~ PIE *h_2erh_1- 'to plow' 'to plow';
TochA *āre*; Arm. *arawr*; Lat. *arō*; Lith. *arti*; OCS *orati*; OIr. *airim*; ON *arðr.* → Finn. *aura* 'plow'.
Possibly pronounced /*oru/. Regardless of the semantic inaccuracy, these words share likely a common prehistoric etymology » (Sahala, *ibid.*, p. 12) [le passage dérangé par les carreaux est le suivant : 'to sow; to cultivate' → Akk. *erēšu* id. ~ PIE *h_2erh_1- 'to plow'; TochA āre; Arm. arawr; Lat. Arō; Lith. arti; OCS orati, OIr. airim …].

On peut, en sumérien et dans les langues 'sémitiques', retrouver le sens propre de la racine, si l'on peut l'appeler racine, sur laquelle est formée *uru*, *erēšu* … Il semble, en effet, que les termes relatifs à ce rapport à la terre qu'est l'agriculture, soient des métaphores de la relation avec la femme. La terre ayant été une déesse pour les Anciens en général et pour les Mésopotamiens en particulier, on peut comprendre cela. (On parle de métaphores, mais on peut imaginer qu'il pourrait s'agir, à l' 'origine' au moins, de façons formulaires de revêtir la terre - de la prier de le faire, ou de l'obliger à le faire - d'aspects propres à la femme en général et à la mère en particulier, tels celui de donner, généreusement ou de quelque autre féminine, ou maternelle, manière.) Un des sens que donne le CAD de l'akkadien *ūru* est « genitalia », « female genitalia » (« vulva ») en particulier (voir *The*

Assyrian Dictionary, vol. 20, The Oriental Intitute, Chicago, 2010, p. 265 (CAD étant là pour the *Chicago Assyrian Dictionary*)). Déjà le sumérien *aša*, qui veut dire *champ*, peut être analysé en *a-*, « water, seed », et en *-ša*, « womb », c'est-à-dire 'ventre', 'utérus' (voir Halloran, J.A., *Sumerian Lexicon*, Version 3.0, p. 74, http://www.sumerian.org/). On a aussi, en sumérien, *a ri*, qui veut dire *to impregnate*, donné dans l'ePSD (*Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary*, sur l'Internet) et qu'il analyse en « (a[water] + ri[impose]) ». Il faut remarquer ici, on y a fait allusion, que le *a* de *a ri* n'a pas uniquement le sens de *water*, mais de *semen* … (le *Lexique sumérien-français* donne pour le *a* : "eau, boisson ;semence, sperme " ; voir *Lexique sumérien-français* (textes traduits dans Attinger, http://www.arch.unib.ch/attinger), 2017, p. 1 - profitons de la parenthèse pour rappeler que *a ri* est un *compound verb*, un 'verbe composé', comme il en existe en sumérien et ainsi par exemple, gi_4 qui veut dire 'retourner', lorsqu'on le compose avec *inim*, qui veut dire 'mot', donne un tout autre verbe, *inim* gi_4, qui littéralement veut dire 'mot retourner', et signifie 'répondre'). La racine *arr*, en arabe et par un autre exemple, ainsi dans : 'Untel *arr-a* Un(e)telle', veut dire qu'il a eu un rapport sexuel avec elle (cela va dans un seul sens, car on ne peut dire 'Un(e)telle *arr-a-t* Untel' ; le *-a-* indiquant la 3e personne du singulier et le *-t*, le féminin, le passé étant contenu, si l'on peut dire, dans la forme *arr* ; le présent, en revanche, pour la troisième personne du masculin singulier serait, si je ne me trompe, *ya-urr-u*). En akkadien *arû* (dans l'*Assyrian Dictionary*, vol. 1, part II, p. 317) veut dire « to cut branches ». Couper est, le plus souvent et d'abord lorsqu'on coupe une branche par exemple, pratiquer une fente, une *felha*, en arabe, de la racine *flh*, qui a donné *filahat*, c'est-à-dire 'agriculture'. Le sexe de la femme est, lui-même et d'une certaine façon, une fente. Avoir un rapport avec une femme est, d'une certaine façon aussi, pratiquer une fente (tout ceci, si l'on peut se permettre de parler aussi crûment !). On a aussi *flj* - tout proche de *frj*, d'où vient *farj*, qui veut dire 'ouverture', et aussi 'sexe', féminin en particulier - qui a donné *fallouja*, la terre prête aux semailles. *flh*, pour ne prendre que cette racine, qui 'ne sonne pas loin' - expression vague, je sais, mais je ne peux être plus précis pour le moment - de *plough*, labourer, ou de *pfleg-en*, dont un des sens est 'cultiver'. Ni non plus, peut-on penser, de *pélasges* - qui seraient ainsi ceux qui *plough* (*flh*) la terre. Comme, de l'autre côté, les 'aryens' seraient ceux qui *impregnate* (*a ri*) la terre. 'Pélasges' et 'aryens' seraient ainsi des mots équivalents et voudraient dire 'agriculteurs'. On a également, en arabe, les racines *flgh*, *flq* … dont le sens tourne autour de *brisure*, *fêlure*, *cassure* … Que cela - que l'on puisse retrouver le sens propre des termes agricoles dans lesdites langues - soit le cas, serait aussi un 'argument' pour dire qu'ils y seraient originaires et non pas empruntés et que donc c'est à partir de ces langues qu'ils auraient 'diffusé'.

Résumons un peu : L'akkadien *arītu(m)*, où le *t* est là, si je ne me trompe, pour le féminin, le *u* pour le nominatif et le *m* pour ce que l'on appelle la *mimation*, veut dire "pregnant (woman)" et aussi "pregnant with oil" (a plant). *Arû(m)*, veut dire "to be(come) pregnant, conceive", "make pregnant", "impregnate". Les sumériens *ari* et *aru* veulent dire "to

inseminate, engender, beget”. D’un autre côté, *ari*, s’analyserait en *a*-, « water, fluid, semen, seed », et *ri*, qui veut, entre autres, dire « to convey » (amener (eau), acheminer …). On creuse la terre pour y conduire l’eau, *water*, et avoir un rapport charnel avec une femme (rapport qu’exprime en arabe, entre autres, le verbe *arr* ; *arr*, faut-il dire encore une fois, qui est quelque chose que l’homme fait à la femme, qui exprime ainsi une relation asymétrique) est, selon les Anciens, conduire *the semen* dans son sein.

Autre chose : « J. Huehnergard pronouced the debate as to the Akkadian word for “grain/barley” unsettled in the 2nd edition of his *Grammar of Akkadian* (2007). Most recently, J. M. Durand accepted that there was a word **eyûm*, as “une façon de dire le grain” and that this was to be further associated with the name of the god Ea (to be read Aya), both ultimately being derived from the Semitic root for “live/life” » (Weeden, M., *art. cit.*, p. 80). Le lien de ‘vie’ à Ea, de celui-ci à Ḫaya, Ḫaya lui-même lié au poisson, et donc le lien de ‘vie’ au poisson, pourrait indiquer que les ‘Sémites’ ont habité les marécages poissonneux de l'extrême sud de la Mésopotamie, et ceci en même temps que les Proto-Sumériens. On pourrait penser que les gens des marécages vivant principalement de poisson, est d'où le lien de poisson à ‘vie’, *hayat* en arabe, dont la racine pourrait avoir donné *eyyum*, *barley*, lorsque la subsistance des Mésopotamiens n'a plus dépendu du poisson mais du *eyyum*. De nos jours encore, en Egypte, le pain est dit *‘iš*, *‘iš* qui vient de la même racine que *‘iša* ou *ma’iša*, c’est-à-dire ‘vie’. Mais cela est conjecture, bien sûr.

Autre chose encore et en dehors des céréales également :

« *‘Field, cultivated plants’*
PII. **hər(H)wárā*- f. > PIr. **hərwarā*-: Av. *uruuarā*- F. ‘plant, plants’ ; MP. p. *ʾwlwl*, m. *ʾwrwr* /urwar/; Parth. *ʾwrwr* /urwar/, pl. *ʾrwr-ʾn*; Sogd. *(ʾ)rwr(h), rwrʾ* /ərwar-a/ ‘healing plant’ = Ved. *urvárā*- ‘field, seed field, cornfield’, cf. Greek *ároura*, Myc. *a-ro-u-ra* ‘cornfield’, Old/Middle Irish *arbor, arbe* ‘grain, corn’. Traditionally, this word has been derived from **$h_2$arh$_3$*- ‘to plough’, but the semantics are problematic: there is no connection to ploughing in Celtic (Bailey 1960: 80), nor much of it in Indo-Iranian (Kümmel, *op. cit.*, p. 286). (Je pense que munis des rapprochements que l’on vient de faire entre langues mésopotamiennes et langues non-mésopotamiennes, *the semantics* nous sembleront moins *problematic*.) [Le passage dérangé par les carreaux : F. ‘plant, plants’ …]

On a aussi, dans le *Lexique sumérien-français* par exemple, lexique déjà cité, *a-gar$_3$*, *agar$_4$* : “champ, champ (inondé)” (p. 2). D’un autre côté, le *Glossary of Old Akkadian* donne : « *ikkarum* “plowman,” “peasant.” Lw. [loan word] from Sum. [Sumerian] ENGAR » (Gelb, I.J., *Glossary of Old Akkadian*, The University of Chicago Press, 1957, p. 26). Quelques pages plus loin, dans le même, on a : « *erāšum* “to plough” […]. *arrāšum*, *errēšum* “ploughman” » (p. 66). L’arabe *arš* veut dire égratignure, griffure (non l’action de griffer, mais son résultat, sur un visage par exemple). Ceci qui rappelle le sumérien *uraš*,

qui veut dire "earth", mais aussi "crooked furrow", selon l'*Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary* (sur l'Internet). On peut penser que la terre, *ki* en sumérien, est devenue *uraš*, lorsqu'on a commencé à l'égratigner, à la labourer. *Uraš*, notons-le au passage, n'est pas sans rappeler, on ne peut en dire plus pour le moment, l'anglais *earth* et peut-être aussi l'allemand *Erde*, l'arabe *ard* (deux mots qui se prononcent presque comme Eridu, le nom de la ville - un certain nombre de villes sumériennes ont *-ur*, ou presque, comme le *eri-* d'Eridu, dans leur nom ; Akkad, en sumérien, est *ki uri*), les mots dans ces langues pour *terre*, *terre* qui lui-même pourrait appartenir à la série, lui qui garde le *r* et le *t(h)* (l'équivalent, ou presque, du *š*) de *earth* par exemple, mais les met au verlan, si l'on peut dire ; de même que pourrait également lui appartenir l'arabe *irth* (le *th* se prononçant de la même façon que celui de *ear*th), qui veut dire *héritage*. La culture de la terre ne pouvant aller sans un minimum de sédentarisation, est d'où peut-être le lien de la notion d'héritage à la terre. Mot, je parle de *héritage*, qui lui-même pourrait …

Quoiqu'il en soit, on a pu entendre que *ikkar-*, *-um* étant une terminaison, que ENGAR, que *a-gar*$_3$, *agar*$_4$, sont fort proches de *agr-os*, *ager*, *agri-*, *Acker*, *acre* … La racine *akr* en arabe veut dire 'faire un trou', et le *akkar* est le laboureur, de même qu'il est le semeur (j'ai oublié de dire que pour les termes arabes, j'utilisais le *lisan al-arab* (la langue des Arabes), d'Ibn Mandhour, langue qui a conservé un grand nombre des anciennes significations des mots des langues du 'Proche-Orient')*.

*) La plupart des citations de cet appendice sont tirées de textes publiés sur l'Internet. Le lecteur intéressé par ce qui y a été, hâtivement, exposé, peut facilement se rendre compte de la manière dont sont transcrits les termes dont il a été question. Je ne suis pas sûr, en effet, de m'être bien dégagé de la tâche de recopier les transcriptions comme il faut. D'un autre côté, j'espère que je n'ai commis, au cours de la mise en page, aucune fausse manœuvre, telle que couper et oublier de coller, quand il s'est agi des notes en particulier. Si c'est le cas, on voudra bien accepter mes excuses. Ceci noté sur la 'forme', quant au 'fond', le lecteur aura compris que, à part quelques idées, il s'est agi dans tout l'exposé qu'on vient de lire, plus d'impressions de lectures que d'autre chose, impressions auxquelles j'ai essayé, tant bien que mal, de donner quelque cohérence et quelques étais. Il ne sera pas surpris ainsi si, en regardant de plus près, il y trouve quelque contradiction entre telle impression-ci et telle autre-là - je ne parle pas des contradictions apparentes qu'un moment de réflexion peut dissiper. Les impressions, comme l'on sait, ne craignent pas la contradiction. S'il y trouve, en revanche, quelque résultat digne d'être retenu, il est inutile de lui rappeler que cela n'aurait pu arriver sans l'enseignement de Dumézil.

Je remercie Si-Mohamed et Walid d'avoir lu le PDF et de me signaler que la conversion de Word à PDF n'a pas pu se faire correctement pour quelques passages de cet appendice. Ceci est une raison de plus de prier le lecteur de se reporter aux textes cités.